لئالي الأصول

القسم الثاني

في مباحث الأصول العملية

تأليف

سماحة المرجع الديني آية الله العظمى
السيد محمد علي العلوي الحسيني الكركاني

الجزء العاشر

بسم الله الرحمن الرحیم

لئالی الاصول

کاتب:

آیت الله سیدمحمدعلی علوی گرگانی

نشرت فی الطباعهٔ:

دار التفسیر

رقمی الناشر:

مرکز القائمیهٔ باصفهان للتحریات الکمبیوتریهٔ

الفهرس

لئالی الاصول القسم الثانی فی مباحث الاصول العملیه المجلد ۱۰

اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سیدمحمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : لئالی الاصول القسم الثانی فی مباحث الاصول العملیه/ تالیف السیدمحمدعلی العلوی الحسینی الگرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶ ؛ ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳ ؛ ج. ۲ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰ : ؛ ج. ۳ ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷ :

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: لئالی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : لئالی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : BP۱۵۹/۸/ع۸۶ل۹ ۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص:۱

اشاره

تألیف:

سماحه آیه اللّه العظمی المرجع الدینی

السید محمّد علی العلوی الکرگانی الحسینی دام ظلّه

بسم الله الرحمن الرحيم

الأمر العاشر: البحث عن الأصل عند تعارض الأدله

وكان البحث فی الأمر السابق عن الـدليلين المتعارضـين أو أزيـد، اللـذين كان لأحـدهما مزيّه فی الدلاله، تقتضـی الجمع العرفی بينهما كالنص والظاهر والأظهر والظاهر، والآن البحث عن الدليلين المتعارضين اللذين لم يكن لأحدهما مزيّه فی الدلاله، بل كانا متكافئين فی الدلاله، ويقع البحث من وجهين:

تاره: من حيث ما يقتضيه الأصل الأوّلی فی المتعارضين، وأنّ الدليل الدالّ بعمومه علی الحجّيه هل مقتضاه التساقط وفرضها كأن لم يكونا، أو التخيير؟

وأخری: فی بيان حكمهما بالنظر إلی ما يستفاد من الأخبار العلاجيه من الترجيح أو التخيير.

وعليه فالكلام حينئذٍ يقع فی مقامين:

المقام الأول: فی بيان ما تقتضيه القاعده العقليه أو العقلائيه فيهما مع الغضّ عن دلاله الأخبار العلاجيه.

المقام الثانی: ما تقتضیه الأخبار العلاجیه الوارده فی الخبرین المتکافئین.

والبحث فی المقام الأوّل:

تاره: نبحث بناءً علی القول بالطریقیه فی حجیّه الأمارات کما هو الحقّ والمختار.

وأخری: نبحث بناء علی القول بالسببیّه والموضوعیه.

أقول: قبل الورود فی بیان هذین الفردین من الطریقیه والسببیه، لابدّ من ذکر مورد البحث والکلام فی الدلیلین المتعارضین حتی یتضح المقصود فی المقام، فنقول: إنّ تحقیق الکلام هنا یقتضی أن نقول إنّ التنافی بین الخبرین أو أزید:

۱- قد یکون من جهه العلم الاجمالی بکذب مضمون أحد الخبرین للواقع:

سواءٌ کان التنافی بینهما بالتناقض بالوجوب وعدمه، أو بالحرمه وعدمها وأمثال ذلک، أو بالتضادّ بأن یکون أحدهما دالاً علی الوجوب والآخر علی الاستحباب فی موضوعٍ واحد، مثل صلاه الجمعه.

وسواءٌ کان التنافی بینهما بالذّات کالمتناقضین والمتضادین فی موضوع واحد، أو بالعَرَض مثل ما لو دلّ أحدهما بوجوب صلاه الظهر یوم الجمعه، ودلّ الآخر علی وجوب الجمعه، ونحن نعلم خارجاً بعدم وجوب تکلیفین فی یوم واحد، فالتعارض یحصل بالعَرَض أی بواسطه هذا العلم، وإلاّ لا مانع بالذّات من وجوب کلیهما لولا هذا العلم، فالعلم بکذب مضمون أحدهما للواقع یجتمع مع احتمال صدور الخبرین عن الامام علیه السلام .

أقول: هـذا هو القسم الـذى نريـد البحث عنه من جهه الحكم بـالجمع بينهمـا أو الترجيـح لأحـدهما على الآـخر، أو التخيير، دون القسم الثانى من التنافى بين الخبرين أو ازيد و هو:

٢- ما لو كان تنافيهما وتعارضـهما من جهه العلم بعـدم صدور كلا الخبرين عن الامام عليه السـلام ولو لاشـتباه أحد الراويّين فى حكايه صـدور مضـمون الخبر عن الامام عليه السـلام ، مع احتمال مطابقه كلا المضـمونين للواقع، لأجل العلم الاجمالى بصـدور أحـدهما عنه دون كليهمـا، فحينئـذٍ يقع التنـافى بين الخبرين لكن لاـ بلحـاظ مضـمونهما لاحتمال مطابقتهما للواقع، وعليه فيكون البحث عن حكم هذه الصوره خارجاً عن مدلول هذه الأحكام، لأن جريان حكم الجمع أو الترجيح أو التخيير فرع تنافى مضمون الخبرين للواقع والمفروض انتفائه هنا. وعليه نقدّم البحث عن هذا الفرض الثانى لاختصاره، ونقول إنّ الحكم فيه:

تاره: يلاحظ كون كل خبر نصٌ فى المؤدّى.

وأخرى: ظاهرين فيه.

وثالثه: بالنص والظاهر.

ورابعه: بالأظهر والظاهر.

فإذا ظهر الكلام فى القسمين الأولين يظهر حكم الآخرين بالتبع.

أمّا الأول: وهو الكلام فى النصين، وحيث إنّهما لا يحتاجان فى التعبد بالدلاله إلى دليل لأجل كونهما نصّاً، فلابد فى التعبد والانتهاء إلى العمل من الأخذ

بالدليل فى التعبد بالسّند فقط دون الدلاله، ففى مثله يجب الأخذ بسند كلّ منهما والعمل على طبقه إذا لم يستلزم التناقض، أى إذا لم يكن مضمون الخبرين متناقضين والسرّ فى وجوب العمل بهما، هو عدم استلزامه مخالفه عمليه من إعمال كلّ من التعبدين فيهما، إذ مجرد العلم بعدم صدور أحد الخبرين عن الإمام عليه السلام لا يضرّ بالأخذ بالأمر الطريقى فى كلّ منهما، بعد عدم سرايه العلم الاجمالى من متعلقه إلى الخارج. وكون كلّ من الخبرين بعنوانه التفصيلى محتملُ الصدور، مثل ما لو دلّ دليلٌ على وجوب ركعتين من الصلاه فى اليوم الأول من الشهر، والآخر دلّ على وجوب الصوم فيه، فلا يلزم من التعبد بهما مخالفه عمليه، إذ لا قصور فى شمول دليل اعتبار السند فى التعبد بكلٍّ منهما بعنوانه التفصيلى، وتتميم كشفه كما أنّ عدم شمول الأمر الطريقى لما هو معلوم الكذب بنحو الاجمال، لا يمنع عن شموله لكلّ منهما، بعد كون كلّ منهما محتمل الصدق والمطابقه بالواقع، وقابله لتتميم كشفه، وحكمه الأوامر الطريقيه التى هى غلبه الايصال أيضاً غير مانعه عن شمولها لمثله.

وعليه، فيصير حال الخبرين هنا من هذه الجهه، حال جريان الاستصحابين فى طرفى العلم الاجمالى إذا لم يستلزم جريانهما مخالفه عمليه، مثل جريان استصحاب طهاره موضع الوضوء للمتوضئ بالماء المشكوك بين الطهاره والنجاسه، مع جريان استصحاب الحَدَث، والحكم بلزوم تحصيل الوضوء وطهاره موضعه، بل هنا أوهن لأنه لا علم بمخالفه أحد المضمونين للواقع، بخلاف

الاستصحابين الجاريين فی طرفی العلم الاجمالی.

أقول: بقی هنا توهمٌ لابدّ أن یجاب عنه وهو:

قد یقال: إن مقتضی الأخذ بدلیل التعبد بسند کلّ منهما هو لزوم نفی صدور الآخر، بمقتضی العلم الاجمالی القائم علی عدم صدور أحدهما، فبذلک یستلزم الأخذ بکلیهما فی الحجیه الأخذ بالتناقض إنْ أخذ بکلیهما، أو إلی الترجیح بلا مرجّح إنْ أخذ بأحدهما بعینه دون الآخر، فلا جرم لا سبیل إلّا الحکم بخروجهما معاً عن تحت دلیل اعتبار السند، هذا.

فإنه یقال: إن هذا الاشکال إنّما یجری فیما إذا کان الخبران متناقضی المضمون، وأمّا إذا لم یکن الحال کذلک فلا أثر لمدلولها الالتزامی، خصوصاً بعد ما عرفت کونهما نصّین فی المؤدی، إذ لا أثر حینئذٍ لمجرد عدم صدور الخبر عن الامام کی یترتّب ذلک علی ما یقتضیه المدلول الالتزامی فیهما، لأن الأثر إنّما یترتّب علی مطابقه الخبر للواقع وعدم مطابقته، وبعد عدم اقتضاء المدلول الالتزامی فیهما نفی مطابقه مضمونها للواقع، لعدم التلازم بین عدم الصدور عن الامام علیه السلام مع عدم مطابقه مضمونه للواقع، فلا محاله یسقط المدلول الالتزامی فی الطرفین عن الحجیّه، ویکون وجوده کعدمه.

أقول: وبما ذکرنا یظهر صحّه جریان هذا الاشکال فیما إذا یعلم بکذب أحدهما للواقع، لأن التعبّد بصحّه کلّ واحدٍ من الدلیلین، یوجبُ العلم بکذب الآخر للواقع، فلا یصحّ التعبد بما یعلم کذبه ولو بالالتزام فیما إذا قلنا بعدم حجیه

مدلولهما الالتزامی، کما لا یخفی علی المتأمل.

وأیضاً: یظهر بما ذکرناه - من شمول دلیل التعبد بالسّند لکلّ من الدلیلین، فیما یحتمل مطابقه کلٍّ منهما للواقع مع العلم الاجمالی بعدم صدور واحدٍ منهما - حال ما إذا عجزنا عن العمل بمضمون کلّ منهما من جهه العجز عن الجمع بینهما، حیث یصار إلی التخییر فی العمل بکلّ واحدٍ منهما، وذلک برفع الید عن اطلاق المنع عن جمیع انحاء الترک فی کلّ منهما، بالاقتصار علی بعضها الراجع إلی جواز ترک کلّ منهما فی ظرف الاتیان بالآخر، وعدم جواز ترکه فی ظرف ترک الآخر، کما هو شأن الواجب التخییری.

هذا کلّه فیما إذا کانا نصّین فی المؤدی.

وأمّا القسم الثانی: هو ما إذا لم یکونا نصّین، بل کانا ظاهرین، حیث یحتاج فی ترتیب الأثر علی التعبد بسندهما من تعبدٍ آخر بالمؤدّی، ففی هذه الصوره یسقط الخبران عن الحجیه، لکن لا بمناط تصادم الظهورین، بل لأجل اقتضاء التعبد بکلّ واحدٍ منهما من جهه السندین من الالتزام بنفی صدور الآخر، الملازم شرعاً لنفی التعبّد بدلالته أیضاً، لوضوح أن التعبد بدلاله کلّ خبرٍ فرع صدوره عن الامام علیه السلام ، ومع اقتضاء المدلول الالتزامی للتعبد بکلّ منهما طرح موضوع التعبد بالدلاله فی الآخر، فلا یعمّهما التعبد بالدلاله، ولازم ذلک عدم شمول التعبد بسندهما أیضاً، لصیرورتهما بعد عدم الانتهاء إلی الأثر العملی بمنزله المُجمل الذی لا ظهور فیه، فلا یشملهما دلیل التعبد بالسند، إذ یعدّ التعبد بسند ما لا یکون له

ظاهرٌ متعبد به لغواً. ولا فرق فى ذلك بين أن يكونا متعادلين فى الدلاله أو يكون أحدهما أقوى من الآخر، فإن جهه الأقوائيه فى الـدلاله غير مفيـده فى المقـام، ولـذلك يخرج هـذا الفرض عن موضوع الجمع العرفى بين الـدلالتين، لأـن المـدار فيه إنّمـا على الكلامين الصادرين من متكلم واحد أو متكلمين هما بمنزله متكلم واحد، كالأخبار الصادره عن المعصومين عليهم السلام .

وأمـا المقـام الثـالث: ظهر ممـا ذكرناه حكم هـذا القسم وهو كون أحـدهما أظهر والآخر ظاهراً، حيث أنّ حالهما وحكمهما حال وحكم كونهما ظاهرين، لأنه على تقـدير التعبـد بالظاهر يوجب ذلك عـدم صدور الأظهر عن الامام عليه السـلام ، فلا أثر للتعبد بسـنده بـدون التعبّـد فى دلاـلته، كمـا أنّ الأـمر كـذلك فى صوره عكسه، أى التعبـد بالأظهر يوجب نفى الظاهر، لأن كلّاً منهما يحتاج إلى التعبّد بالسند والدلاله، والتنافى بين مدلوليهما يوجبُ رفع الحجيّه عن الآخر.

حكم القسم الرابع: وهو مـا لو كان أحـدهما نصّاً فى مـدلوله والآخر ظاهراً، حيث يؤخـذ بالنص ويطرح الظاهر لأجل أنّ النص لا يحتاج الا إلى التعبـد بالسـند، بخلاف الظاهر، فيكفى الأخـذ به نفى صـدور الآخر، بخلاف الأخـذ بالظاهر حيث لا يوجب ذلك نفى الآخر، لأنه لا يحتاج فى الدلاله إلى التعبّد لكونه نصّاً فيه.

هـذا تمـام الكلام فى الـدليلين المتنافيين، إذا كان التنافى بينهما لأجل قيام العلم الاجمالى بعـدم صـدور أحـدهما من الامام عليه السلام واقعاً، مع احتمال مطابقه مضمونهما للواقع، وعدم علم اجمالى بتنافى مضمونهما للواقع أصلاً.

وأمّا الكلام فى القسم الأول: وهو ما لو علم اجمالاً من قيام التنافى بينهما بحسب المضمون، وعلم اجمالاً بكذب أحدهما للواقع.

والتنافى المعلوم اجمالاً:

تارةً: يكون بالتناقض.

وأخرى: يكون بالتضاد.

وكلاهما تاره يكون بالذات وأخرى بالعرض.

ويقع البحث تاره: على مبنى الطريقيه.

وأخرى: على مبنى السببيه والموضوعيه.

وأمّا على القول بالطريقيه فالتنافى بأى قسمٍ كان يقع البحث عن أنّه هل يوجب التخيير أو التساقط؟ فيه خلافٌ.

أقول: ينبغى أن نبحث فى المقام أولاً عن مقتضى القاعده بحسب العقل أو بناء العقلاء فى تعارض الأمارتين.

الثابت أن بنائهم على التوقف والتساقط، وذكر لذلك وجهان:

الأوّل: أنّه لا ـ ريب فى حجيه خبر الواحد عندهم من باب الطريقيه، أى هو طريق إلى الحكم الواقعى ثابت فى البين، فمع العلم بمخالفه واحد من المتعارضين للواقع، يعلم أنّه ليس واحد منهما كاشفاً عن الواقع، ومن خلاله يثبت عدم حكم العقل على لزوم حجّيه أحدهما من باب الطريقيه، أى لم يلتزم عملاً ـ بكونه هو الكاشف عن الواقع، لتكاذب كلّ واحدٍ منهما للآخر، فلا أماريّه عند العقل ولا

العقلاء، أى لم يثبت منهم البناء على أماريّه واحد منهما بالخصوص، بالنظر إلى مؤدّاه، مثل تعارض البينتين، لأن دليل الحجيه يشمل كلّ واحدٍ منهما، ويوجب ذلك التكذيب للآخر، فلا يثبت حجيّته واحد منهما، بلا فرق فى ذلك بين كون المتعارضين متكافئين أو متفاضلين، لعدم التفاوت فى الجهه المقصوده منها وهو الكاشفيه، حيث يكون معارضاً بالآخر مع فرض شمول دليل الحجيّه لكل منهما.

ونتيجه ذلك هو التوقف والتساقط، ولزوم الرجوع إلى الأصول العمليه، إنْ لم نجعل الموافقه والمخالفه للأصل مرجّحاً لأحدهما، ولم نقل بلزوم الرجوع إلى الأصل الموافق لأحدهما، فيجوز حينئذٍ الرجوع إلى كلّ أصلٍ عملى فى المورد، ولو كان مضمونه ومقتضاه مخالفاً لكلا الخبرين، وإلاّ لابدّ من الرجوع إلى ما هو الموافق لأحدهما.

كما أن الحال كذلك إنْ لم نقل بلزوم الرجوع إلى الأصل الموافق للاحتياط، وإلاّ يصحّ الرجوع إلى مطلق أصل عملى ولو كان مخالفاً للاحتياط.

هذا هو أحد الوجهين اللذين ذكر للتوقف والتساقط.

الوجه الثانى: أن يقال إنّ احتجاج العقلاء بالأماره والبينه ليس لأجل أنهما يؤديان إلى حصول العلم بالواقع، بل لأجل تحصيل المؤمّن من العقاب عن ترک الواقع، وعدم معذوريه المكلف عن مخالفه الواقع لو اصابت الأماره الواقع، لأنّ الأماره منجّزه لدى الاصابه ومعذّره لدى المخالفه، كما أنّه لو فحص المكلف عن الاماره ولم يجدها، ولم تصل إليه لا يصحّ للمولى الاحتجاج على العبد فى ترک

الواجب أو فعل الحرام، بمثل ما يصحّ للمولى الاحتجاج على العبد بالأماره الواصله إليه لو صادفت الواقع، فلا عذر له فى مخالفته ولا حجّه، كما لو فرض وجود أماره أقوى من الأولى على عدم وجوب ما أوجبه الأولى، ولكن لم تصل إليه ما هو الأقوى، فلا يصحّ حينئذٍ الاحتجاج بتلك الاماره الأقوى، لعدم كونها واصله إليه.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرنا أنّ الأماره سواءً كانت أقوى من الأخرى أم لم تكن بأقوى، فهى ليست بوجودها الواقعى حجّه ومورداً للاحتجاج بها عليه أو له، لأنّها غير قابله وصالحه للاحتجاج، بل الحجّيه تكون للأماره بوجودها الواصله إلى المكلف.

وبعباره أخرى: أنّ الأماره المعارضه بمثلها تكون حكمها كحكم الأماره غير الواصله، حيث أنّ حجيه كلّ واحدٍ منهما ينفى الأخرى، ولازم النفى هو عدم امكان الاحتجاج بواحدٍ منهما بحسب حكم العقل والعقلاء، وعدم كونها طريقاً إلى الواقع، فإذا لم يكن شيئاً منهما بحجّه، فليس سواهما شيء آخر هو الحجه، فلا محاله لا سبيل إلاّ القول بالتوقف والتساقط بحكم العقل والعقلاء.

ويمكن تقرير الوجه الثانى بأحسن ممّا ذُكر، وهو أن يقال:

حيث إنّه نعلم اجمالاً بكذب أحد الدليلين للواقع، فلو عمّ دليل الحجيه لكلّ واحدٍ منهما يلزم التعبد بالمتناقضين مطابقةً أو التزاماً، وهو مستحيل.

بيان ذلك: إنّ لسان الدليل على قسمين:

تاره: یکون لسان أحد الدلیلین هو حکم وجوب صلاه الجمعه مثلاً والآخر عدم وجوبه، فلازم شمول حجیه التعبد لکلیهما، هو وجوب التعبّد بالمتناقضین بالدلاله المطابقیه، لأن المفروض کون مدلولهما المطابقی هو الوجوب وعدمه، فلیس الالتزام بهما إلّا التزاماً بالتعبّد بالمتناقضین، وهو محالٌ عملاً والتزاماً.

وأخری: یکون مضمون أحدهما الوجوب والآخر الحرمه، أو مضمون أحدهما وجوب الجمعه، والآخر وجوب الظهر، فلازم صحه التعبّد بهما بواسطه دلیل الحجّیه، هو التعبّد بالمتناقضین التزاماً، أی بالدلاله الالتزامیه، کما کان الحال کذلک فی الصوره الثانیه أیضاً، حیث کان التنافی بینهما بالعَرَض إذ أن مقتضی العلم الاجمالی بکذب أحدهما هو نفی الآخر، فمع الأخذ بهما یلزم الأخذ بالمتنافیّین التزاماً، والتنافی الحاصل یکون بالعَرَض لا بالذّات، والحکم بالأخذ بواحدٍ منهما دون الآخر بالخصوص أیضاً ممتنعٌ لکونه یعدّ ترجیحاً بلا مرجّح، فلا محاله یصیر نتیجه التعارض التساقط، وهو المطلوب.

الثمره المترتبه علی ثبوت الأصل فی المقام

لا یخفی أن ثمره تأسیس هذا الأصل فی باب الدلیلین المتعارضین، تظهر فی غیر الأخبار، أمّا فی الأخبار المتعارضه فقد ورد من الشرع أخبارٌ اشتهر علی لسان الفقهاء بالأخبار العلاجیه، فمع وجود هذه الأخبار لا نحتاج إلی الأصل، هذا بخلاف غیرها حیث لیس هناک دلیلٌ علی ذلک، وهو مثل ما إذا وقع التعارض

بین آیتین من حیث الـدلاله، أو بین دلاله الخبرین المتواترین، بل وهکذا فی تعارض الامارات فی الشـبهات الموضوعیه، کما إذا وقع التعارض بین بینتین أو بین فردین من قاعـده الیـد، مثل مال کان تحت استیلاء کلا المدعیّین، حیث یثمر هذا الأصل فی مثل هـذه الموارد، وقـد عرفت مقتضـی الأصل بینهما علی القول بالطریقیه علی حسب معانیها الخمسه المقرّره فی محلّه، کما شـرطها المحقّق الاصفهانی فی «منتهی الأصول» فی ذیل هذا البحث.

وقـد یتوهم: بل قد قیل إنّ أدله التعبد بالصدور تعمّ المتعارضـین فی مظنونی الصدور، فیکون حالهما فی التعارض حال مقطوعی الصدور فی وجوب العمل بظاهرهما معاً إنْ امکن، وإلاّ فیجمع بینهما ولو بضربٍ من التأویل، وإن لم یمکن التأویل فیهما فیحکم بالاجمال فیهما.

أقول: وقد أجیب عنه:

أوّلاًـ: أنّ الکلاـم فی أصـل المقیس علیه، وهو مقطوعی الصـدور من وجوب التأویـل فیه، کمـا یظهر من کلام الشـیخ فی فرائـده حیث قال:

(وممّـا ذکرنـا ظهر فساد توهم أنه إذا علمنـا بـدلیل حجیّه الامـاره فیهمـا، وقلنـا بـأن الخبرین معتبران سـنداً، فیصـیران کمقطوعی الصـدور، ولاـ اشـکال ولاـ خلاـف فی أنه إذا وقع التعـارض بین ظـاهری مقطوعی الصـدور کآیتین أو متواترین، وجَب تأویلهما والعمل بخلاف ظاهرهما، فیکون القطع بصدورهما عن المعصوم علیه السلام

قرينه صارفه لتأويل كلٍّ من الظانّين) انتهى محلّ الحاجه(١).

بيـان مراده: قـال المحقق النـائينى فى معرض توجيه كلامه – ووافقه على ذلك المحقق العراقى – لا دليل لنا على وجوب التأويل وحملهما على خلاف ظاهرهما، مع عـدم مساعده العرف وطرق محاورتهم على ذلك، وأمّا القطع بالصدور فلا يقتضـى التأويل، بل القطع بالصدور يلازم القطع بعدم اراده المتكلم ظاهر كلّ منهما، وأمّا اسـتخراج المراد منهما بالتأويل فهو ممّا لا يقضيه القطع بالصدور، بل لابدّ من التوقف.

وفيه: لا يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لوضوح أن القطع بالصدور بنفسه دليل على وجوب العمل بهما، فحيث لا يمكن العمل بظاهرهما، فمقتضـى هـذا الدليل هو عدم التوقف، لأنه يعلم ويقطع بوجوب العمل فيهما، فإذا لم يقدر على ذلك إلّا بضـربٍ من التأويـل إن امكن، وإلاّ يؤخـذ بأحـدهما مخيّراً، كـان أحسن من الحكم بـالتوقّف والرجوع إلى الأصل، خصوصاً إذا كان مخالفاً لهمـا، فانكـار ذلـك فى مقطوعى الصـدور لا يخلو عن تأمّـل، إذ العمـل بهمـا مع ضـربٍ من التأويـل خيرٌ من الحكم بالاجمـال والتوقف وترك العمل بهما، كما أنّ العمل بهما مع ضـرب من التأويل خير من العمل بأحـدهما وطرح الآخر مع القطع بصدوره، كما لا يخفى، واللّه العالم.

١- فرائد الأصول: ۴٣۴.

وثانیاً: لو سلّمنا ذلک فی مقطوعی الصدور کما هو مختارنا، لکن نقول:

۱- إنّ قیاس مظنونی الصدور بالمقطوعی الصدور لیس فی محلّه، لما قد عرفت أن الدلیل فی مظنونی الصدور لا یکون حجّه إلاّ بدلیل التعبد لسنده وظهوره فی الدلاله، فإذا أرید شمول دلیل الاعتبار لسند کلٍّ من المتعارضین، لزم منه التعبد بالمتناقضین وهو محال، هذا بخلاف مقطوعی الصدور حیث لا یحتاج فی حجیته إلی دلیل التعبد، فلا یلزم هذا المحذور.

۲- مضافاً إلی أنّ التعبّد بصدور کلّ منهما مع العلم بعدم صدور واحدٍ منهما، هو استعماله أخری کما لا یخفی، فإذا لم یمکن التعبد بهما معاً، فلا یعمّهما أدلّه الاعتبار. فلا محیص من سقوط کلٍّ منهما، وعدم وجوب العمل بأحدهما.

ولا فرق فی أنّ القاعده فی المتعارضین السقوط: بین أن یکون التعارض فی ظهورهما، أو کان التعارض فی السندین، أو کان بین سند کلٍّ منهما مع ظهور الآخر، لاشتراک جمیعها فی الملاک من لزوم التعبد بهما التعبّد بالمتنافیین والمتناقضین مطابقهً أو التزاماً، کما عرفت توضیحه.

۳- مضافاً إلی أنّ شمول دلیل التعبد لهما إذا أوجب لهما العمل بهما، وذلک یوجبُ التعبد بالمتعارضین، حیث لا یمکن، فلا أثر للتعبد بصدور کلیهما إلاّ الاجمال فی الکلام منهما، وهو غیر مفیدٍ.

وفرقٌ فاحشٌ بین هذا الاجمال وبین الاجمال الناشی من دلیلٍ آخر، مثل ما لو قال: (أکرم العلماء) وورد دلیلٌ آخر: (لا تکرم بعض العلماء) حیث یوجب

التخصيص بالثانى الاجمال فى الأوّل، حيث يصبح (وجوب اكرام فى العلماء) أيضاً مجملاً ولا محذور لأن الاجمال بهذا المقدار من الأثر يكفى فى الحجيه، هذا بخلاف ما نحن فيه حيث أنّ نتيجه شمول دليل التعبد وجود الحجّه فى البين على نحو الاجمال، ولا فائده فيه.

هذا كما عن المحقّق النائينى.

أقول: ولكنه ليس بتام بصوره الاطلاق، لأنه على القول بكفايه وجود الحجّه فى البين ولو بنحو الاجمال، قام بنفى الثالث بالدلاله الالتزاميه، كما عليه المحقّق الخراسانى قدس سره ، فيمكن أن يقال هنا أيضاً بالمقاله الآنفه وهو أنّه يكفى فى الأثر هذا المقدار من الاجمال.

نعم، هذا يصحّ على القول بعدم نفى الثالث أيضاً، لعدم وجود حجّه فى البين بعد السقوط بالتعارض، كما عليه بعض.

وكيف كان، يكفى من الدليل على التساقط ما عرفت من أن لازم التعبد بهما التعبد بالمتنافيين، كما لا يخفى.

توهمٌ: تعرّض له المحقّق الخوئى فى مصباحه بأنّ مقتضى الأصل عند التعارض هو التخيير لأنّ كلاً من المتعارضين محتمل الاصابه للواقع، وليس المانع من شمول دليل الاعتبار لكلٍّ منهما إلاّ لزوم التعبّد بالمتناقضين، وهذا المحذور يندفع برفع اليد عن اطلاق دليل الاعتبار بالنسبه إلى كلٍّ منهما بتقييده بترك الآخر بالآخر.

مدفوعٌ: بأنّ لازمه اتّصاف كلّ منهما بصفه الحجيّه عند ترك الأخذ بهما،

فيعود محذور التعبّد بالمتناقضين.

وفيه: لكن لاـ يخفى ما فى كلامه من الاطلاق، إذ يصحّ هـذا فى الضـدّين اللّـذين لهما ثالث، حيث يمكن ترك كلّ واحـدٍ من الـدليلين فيعود المحـذور، وأمّـا فى المتناقضـين أو فى الضـدّين اللّـذين لاـ ثالث لهما لا يقـدر ترك كلّ منهما، لأنه إمّا فاعلٌ أو تارك، وكلّ منهما يوافق أحـد الـدليلين، فلا يتّصف ذلك بالحجيه إنْ قلنا بصـحته إلّا ما أخـذ به دون الآخر الـذى تركه كما لا يخفى، بل وفى مثل الضـدين اللّـذين لهما ثالثٌ لا يوجبُ التعبد بالمتناقضـين، إلّا بالالتزام لا بالمطابقه كما عرفت توضـيحه فيما سبق، فلا نعيد.

ثم قال المحقّق الخوئى(۱) فى ادامه كلامه وردّه:

مضافاً إلى أنّه على تقـدير تمـاميته يختصّ بمـا إذا كـان دليـل الاعتبـار لفظيـاً يمكن التمسـک باطلاـقه، بخلاـف ما إذا كان لُبّيّاً كالاجماع، إذ المتيقن منه غير صوره التعارض.

ثم استشـكل: (بأنه لا يقال: يمكن تقييـد الحجيّه فى كلّ منهما بالأخـذ به، ونتيجه ذلك هو التخيير، وجواز الأخـذ بأىّ منهما شاء المكلّف.

فإنه يقال: كلا فإنّ لازمه أن لا يكون شـىءٌ من المتعارضين حجّه، فى فرض عدم الأخذ بهما أصلًا، فيكون المكلف مطلق العنان بالنسبه إلى الواقع فيتمسک

۱- مصباح الأصول: ج۳ / ۳۶۶.

بالبراءه لولم يكن فی البين دليلٌ آخر من عمومٍ واطلاق، أو أصلٍ مثبت للتكليف. ولا يلتزم القائل بالتخيير بذلك.

ولا يقاسُ المقام على التخيير الثابت بالـدليل، فإنّه لو تمّت الأخبار الدالّه على التخيير فی تعارض الخبرين، فهی بنفسـها تدلّ على لزوم الأخذ بأحدهما، وعند تركه يؤاخذ بمخالفه الواقع، نظير الشبهات قبل الفحص التی لا تجری البراءه فيها.

وهـذا بخلاـف ما إذا اسـتفيد التخيير من تقييـد دليل الاعتبار، فإنّ مفاده بناءً على التقييـد ليس إلّا حجيّه كلٍّ من المتعارضـين فی صوره الأخذ بواحدٍ منهما، ولا تعرّض له لوجوب الأخذ وعدمه) انتهی كلامه.

نقد كلام المحقق الخوئی حول التعارض

أقول: وفيه ما لا يخفی بما قد عرفت:

أولًا: إنما يصحّ هذا الاشكال فيما يمكن ترك الأخذ بهما لا مطلقا.

وثانياً: مناقشته بأنه فی صوره ترك الأخذ بهما يوجبُ كون المكلف مطلق العنان بالنسبه إلی الواقع، والرجوع إلی البراءه.

ثم قوله: بأنّه لا يلتزم به القائل بالتخيير.

ممنوعه: لأنّه هل هو إلاّ كونه كالقول بالتساقط، حيث لا تكون نتيجه التساقط إلّا لرجوع إلی البراءه لولم يكن دليلٌ يـدلّ على ثبوت التكليف، فليس هذا اشكالاً مختصاً بهم حتی يتفوّه به، كما لا يخفی.

وثالثاً: ما يرد على كلامه الأخير بأنّ مفاد التقييد هو حجيّه كلّ منهما فى صوره الأخذ بواحدٍ منهما، مع أنّ الأمر ليس كذلك، لأنه إذا قيّد الحجيّه بالأخذ، فلا تكون الحجه حينئذٍ إلاّ ما أخذ به، غايه الأمر هو مخيّرٌ فى الأخذ بايّهما شاء، وعليه فأصل الاشكال ليس هذه الأمور، بل قد عرفت فى صور البحث أنه فى ما يستلزم الاستحاله بالذّات أو بالعرض، وبالتالى فلا محيص من القول بالتساقط.

هذا كله تمام الكلام بالنظر إلى المدلول المطابقى لهما.

حكم تعارض الدليلين فى مدلولهما الالتزامى

الكلام فى الدليلين المتعارضين بالنسبه إلى المدلول الالتزامى:

فإنّه بعد ما عرفت سقوط الدليلين المتعارضين فى مدلولهما المطابقى على القول بالطريقيه، يقع الكلام عن أنّه هل يوجب السقوط فى المدلول المطابقى، سقوطهما عن الحجيّه بالنسبه إلى المدلول الالتزامى حتّى يصحّ الرجوع إلى دليل أو أصل مخالف لهما أم لا؟ مثلاً لو كان حكم شيء قبل ورود الدليل هو الحرمه، ثم ورد دليلان أحدهما يدلّ على الوجوب والآخر على الاستحباب، فإذا قلنا بثبوت الدلاله الالتزاميه فى الحجيّه فإنّ لازم التعارض هنا هو السقوط، إلاّ أنه لا يوجب جواز الرجوع إلى استصحاب الحكم السابق وهو الحرمه، بخلاف ما لو قلنا بالسقوط، حيث يجوز الرجوع إلى القول بالحرمه، كما يجوز إلى غيره من سائر الأحكام غير الحكمين المتعارضين لو ثبت فى مورده دليل أو أصل.

أقول: وقع الخلاف فى المسأله اختلافاً كبيراً، سبّب حصول أقوالٍ شتى:

القول الأوّل: سقوط كلتا الدّلالتين من المطابقى والالتزامى عن الحجيّه، وهو مختار الخوئى والسيّد الأصفهانى صاحب «منتهى الأصول» والسيد الخمينى وبعض آخر.

القول الثانى: السقوط عن الحجيّه فى المطابقى دون الالتزامى وهؤلاء اختلفوا:

تارهً: بعدم السقوط مطلقاً كما عليه المحقّق العراقى وصاحب «الكفايه».

وأخرى: التفصيل بين ما لو كان الدليلين متعارضين لا لأمرٍ خارج فمقتضاه عدم السقوط، وبين ما لو كان التعارض لأمرٍ خارج فالسقوط، فلا مانع حينئذٍ من اثبات نفى الثالث بدليلٍ آخر أو اثباته به، ولا يرتبط المدلول الالتزامى حينئذٍ بالمتعارضين أصلاً، هذا كما عن المحقّق النائينى.

ثُمّ القائلون بدلاله المتعارضين على نفى الثالث قد اختلفوا:

۱- أنّ المقتضى لذلك كلّ واحدٍ من المتعارضين، وهو مختار المحقّق النائينى والعراقى.

۲- أن المقتضى أحدهما لا بعينه وهو مختار المحقق الخراسانى قدس سره فى كفايته.

فلا بأس أوّلاً بذكر دليل من يقول إنّ كليهما يقتضى ذلك، وقد قرّره بوجوه، ونحن نكتفى بذكر وجهين وهما العمده:

الأوّل: إنّ كلّ دليل متعارض مشتمل على دلالات ثلاث:

أحدها: دلاله المطابقه، وهو وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال واستحبابه

عنده لدليل آخر.

وثانيها: دلاله التزاميه خاصه لنفى ما يقتضيه ويشتبه ما هو مقابله، يعنى مقتضى ثبوت الوجوب نفى الاستحباب، ومقتضى ثبوت الاستحباب نفى الوجوب، فالنسبه بين هذه الدلاله الالتزاميه مع المطابقيه فى الآخر هو التناقض.

وثالثها: دلاله التزاميه عامه لكلٍّ منهما، وهو نفى الثالث من الكراهه والحرمه والاباحه.

حيثُ أنّ النسبه بين المطابقتين فى المثال هو التضاد، ولذلك تسقط عن الحجيه بالتعارض بينهما، كما أنّ النسبه بين المطابقه لكلّ منهما مع الالتزام بنفى مقابله قد عرفت كونه من أفراد التناقض الموجب لسقوط الحجيه لأجل التعارض.

فبقى هنا دلاله التزاميه عامه لكلّ واحد منهما فى نفى الثالث، وهما متوافقتان، فلا وجه للسقوط، فلا يجوز الرجوع إلى حكمٍ ثالث من دليل أو أصل، ولازم هذا الدليل اثبات حجيه نفى الثالث مستنداً إلى كلّ من المتعارضين، كما لا يخفى.

هذا، كما فى «منتهى الأصول» للاصفهانى قدس سره .

وقد يتوهّم: - كما نقله المحقق النائينى - أنّ الدلاله الالتزاميه فرع الدلاله المطابقيه، وبعد سقوط المتعارضين فى المدلول المطابقى لأجل التعارض، لا مجال لبقاء الدلاله الالتزاميه لهما فى نفى الثالث.

وأجاب قدس سره عنه: بأنه فاسدٌ، فإنّ الدلاله الالتزاميه إنّما تكون فرع الدلاله المطابقيه فى الوجود لا فى الحجيّه.

وبعباره أوضح: الـدلاله الالتزاميه للكلام تتوقف على دلالته التصـديقيه، أى دلالته على المؤدّى، وأمّا كون المؤدّى مراداً فهو بما لا يتوقف عليه الدلاله الالتزاميه، فسـقوط المتعارضـين عن الحجيّه فى المؤدى لا يلازم سقوطهما عن الحجيّه فى نفى الثالث، فلا معارضه بينهما، بل يتفقان فيه... إلى آخر كلامه).

هذا هو الوجه الأوّل لذلك المُدّعى، مع كون استناد الحجيه إلى كلا المتعارضين.

الوجه الثـانى: - وهو للمحقّق الآـملى نقلاًـ عن الاصـفهانى - (إنّ المتعارضـين يـدلّان بالـدّلاله المطـابقيه على أمرٍ يكون مشتركاً بينهمـا، ويختصّ كـلّ واحـدٍ بـدلالته على خصوصـيّه مختصه به، فالتعـارض بينهمـا إنّما هو فى اثبات الخصوصتين، وليس بينهما تعـارضٌ فى اثبات القَـدَر المشترك بين الخصوصـيّتين، لعـدم تنافيهما فى اثباته، فيأخـذ بهما فى اثباته ويُطرحان معا بالنسـبه إلى الخصوصتين، ولازم ذلك عـدم جواز الرجوع إلى الأصل المخالف لهما كما دلّ الـدليل، وهو أحـد الخبرين على وجوب شـىء والآخر على اسـتحبابه، وكان الشـىء المذكور مسـبوقاً بالحرمه، فالخبران المذكوران متوافقان فى اثبات رجحانه، ومتعارضان فى كون رجحـانه بعنوان الوجوب أو الاسـتحباب، فيُطرحـان بالنسـبه إلى الخصوصـتين، ولاـ يؤخـذ بهمـا، فلاـ يُحكم باسـتحبابه ولا بوجوبه، ويؤخـذ بهمـا معـاً بالنسـبه إلى الرجحـان، فيحكم به، ولا يجوزُ معه الرجوع إلى استصـحاب الحرمه الـذى يكون مخالفاً لهما).

هذا غايه التقريب لهذا القول بالوجهين، على ما نقله الشيخ محمد تقى

الآملی قدس سره – نقلاً عن المحقّق الأصفهانی – فی «منتهی الأصول».

أقول: الجواب عمّا ذکره أخیراً:

أولاً: أنّ هذا القدر المشترک أمرٌ انتزاعی ینتزعه العقل من مدلول خبریهما، وإلّا فلیس مدلول الخبرین إلّا الوجوب والاستحباب، والمفروض عدم حجیتهما فی اثباتهما، فلا وجه حینئذٍ للقول بحجیه القدر المشترک المنتزع عنهما لعدم وجود منشأ الانتزاع.

وثانیاً: لو سلّمنا وجود هذا القدر المشترک فی أصل الرجحان فی الوجوب والاستحباب، کیف بکم إذا لم یکن فی البین کذلک، مثل ما لو دلّ أحدهما علی الوجوب والآخر علی الکراهه، فأیّ قدر مشترکٍ بینهما؟! إلّا أن یُفرض ذلک بجنسٍ بعید مثل وجود الحکم فیهما، بأن نقول إنّ کلّ واحد منهما مشترک فی کونه حکماً، لکن هذا لا یوجب نفی حکم ثالث مثبت بالأصل أو الدلیل، سواء کان مخالفاً أم لا ـ فمجرد وجود القدر المشترک المنتزع عنهما لو کان لا یقتضی ما ادّعاه، کما لا یخفی.

کما أنه یردّ علی وجه الأوّل أیضاً:

أوّلاً ـ إنّ الدلاله الالتزامیه لیست من الدلالات اللفظیّه، بل هی من دلاله المعنی المطابقی الذی یدلّ اللفظ علیه، فیکشف عن الدلاله الالتزامیه، إذ اللفظ لا یدلّ إلّا بالمعنی المطابقی فقط، ولازم هذا المعنی المطابقی هو الالتزامی، فإذا لم یکن من دلاله اللفظ، فلا معنی للقول بالسقوط بالنسبه إلی الدلاله اللفظیه المطابقیه

بالتعارض، وعدم السقوط بالنسبه إلى الدلاله الالتزاميه اللفظيه، لأن دليل (تجبُ صلاه الجمعه) إذا سقط عن المراديه، فلا وجه للأخذ بما هو لازم ذلك الوجوب، وهو عدم الاباحه والكراهه والاستحباب.

وثانياً: لو سلّمنا كون الدلاله الالتزاميه من أفراد الدلاله اللفظيه أى أنّ اللفظ كما يدلّ على وجوب صلاه الجمعه مثلاً، يدلّ بالملازمه على عدم وجود الكراهه والاباحه والاستحباب فيها، لكنها تابعه فى تحقق الدلاله على دلاله اللفظ على المدلول المطابقى، فما لم يكن المدلول المطابقى موجوداً لم يبق لوجود تابع المتبوع وجهٌ، لأنّه كيف يمكن أن يُفرض الدلاله الالتزاميه تابعاً لوجود دون حجيّته، إذ مرجع هذا القول إلى أنّه برغم العلم بكذب الخبر فى مدلول المطابقى، وعدم مطابقته للواقع، يكون كاشفاً برغم ذلك عن المدلول الالتزامى، وهو كما ترى غير قابل للتصديق، كما لا يخفى.

وبعباره أوضح: إنّ الحجيه تعدّ من عوارض الوجود، فما لم يجد ولم يكن باقياً على وجوده لا معنى لعروض الحجيّه عليه، فإذا فرض شىء كان تابعاً لوجود المتبوع، فليس معناه إلاّ أنه مع زوال المتبوع عن صفحه الوجود يزول التابع بتبع ذلك، فمع زواله عن الوجود، كيف يمكن الحكم ببقاء حجيّته، حيث يستلزم القول بذلك بقاء الحكم بلا موضوع، أو العارض بلا معروض، وهو محالٌ كما لا يخفى.

اللّهم إلاّ أن يريد: التبعيه فى الوجود حدوثاً لا حدوثاً وبقاءاً، أى لا يتحقّق الدلاله الالتزاميه إلاّ بعد تحقّق المطابقيه، فإذا وجدت فهى بعد وجودها تبقى

بعدها ولو مع زوال المطابقيه عن صفحه الوجود بالتساقط.

فهو مخدوشٌ: بأنه حينئذٍ لا يعدّ تابعاً لها فی الوجود، بل تابع لها فی الحدوث، وهو مخالفٌ لظاهر تعابيرهم من بقائها وحينئذٍ يقع السؤال عن أنّ الدلاله الالتزاميه تكون فی بقائها مستنده إلی مع عدم وجود المطابقيه فيهما؟ كما لا يخفی.

وثالثاً: أنّ ما ذكره إنّما يصحّ علی القول بعدم مانعيه العلم الاجمالی بكذب أحدهما عن شمول دليل الاعتبار لهما، وإلّا لا يكون الحجّه إلّا واحداً منهما، فكيف يُسند نفی الثالث إليهما.

نظريّه المحقق الخراسانی: قال رحمه الله فی الكفايه والحاشيه ما خلاصه: إنّ أحدهما لا بعينه هو المقتضی لحجيه الدلاله الالتزاميه لأنّ التعارض موجب للعلم بكذب أحدهما لا بعينه، فيكون أحدهما لا بعينه معلوم الكذب، والآخر كذلك محتمل الصدق والكذب فيكون حجّه، إذ موضوع الحجيه فی الخبر هو كونه محتملاً للصدق والكذب، والعلم بكذب بأحدهما لا بعينه لا يكون مانعاً عن حجيّه الآخر، فأحدهما لا بعينه حجه وهو كاف فی نفی الثالث.

ولكن أورد عليه: - كما عن المحقّق الخوئی والخمينی - بأنّ أحدهما لا بعينه عنوان انتزاعی عقلی ليس له مصداق خارجی فی الخارج حتّی يستند إليه، بواسطه كونه حجه، فلا معنی لكونه حجه، إذ بعد عدم حجيه خصوص الخبر الدالّ علی الوجوب، وعدم حجيه خصوص الخبر الدال علی الحرمه، لم يبق شیء يكون

موضوعاً لدليل الحجيه ونافياً للثالث.

أقول: صريح كلام المحقق الخمينى فى «الرسائل» هو تجويز نفى الثالث بذلك، حيث اختار كلام الخراسانى والعلّامه الحائرى خلاف ما يظهر منه فى تقريراته المُسمّى ب-«التنقيح فى الأصول» حيث يقول فى «الرسائل»:

(الأقوى ما ذهب إليه المحقّق الخراسانى، ويظهر من شيخنا العلامه أيضاً، وهو كون الحجّيه على نفى الثالث أحدهما، لأنه مع العلم بكذب أماره فى مدلولهما المطابقى، لا يُعقل بقاء الحجيه فى مدلولها الالتزامى، والمقام من قبيله.

إلى أن قال: ولا يخفى أنّ المراد من أحدهما هو أحدهما المشخّص واقعاً وإنْ جَهل به المكلّف) انتهى كلامه(۱).

أقول: لا يخفى أن مقتضى كلامه أنّه يصير فى المقامين من قبيل خبرين قد اشتبه الصحيح بينهما ومن قبيل اشتباه الحجّه باللّاحجّه، مع أنّه ليس الأمر كذلك بل هما ليسا بحجّه، بل مقتضى ذلك التساقط هو التوقف من حيث الطريقيه، كالرجوع إلى الأصول العمليه إنْ لم نجعل ذلك مرجّحاً لأحدهما فيما يمكن أن يرجّح، أو كان الرجوع إليه فيما يكون الأصل مخالفاً لمقتضى كلا الدليلين، وهذا هو مختار الشيخ فى فرائده، وهو الأقوى عندنا، واللّه العالم.

هذا تمام كان الكلام فيما إذا كان دليل اعتبار الخير وحجيته هو العقل أو بناء العقلاء، مع صرف النظر عن الأخبار العلاجيه والآيات والأخبار.

۱- الرسائل: ج ۲ / ۴۱.

حکم تعارض الأدله بمقتضی الآیات والأخبار

المقام الثانی: ویقع البحث فیه عن مقتضی دلاله الآیات والروایات الشرعیه الداله علی حجیه الخبر سوی الأخبار العلاجیه، والبحث عن مقتضاها بالنسبه إلی حاله التعارض علی القول بالطریقیه.

أقول: الصّور المتصوره بحسب الثبوت والعقل تکون أربعه:

الأولی: أن تکون مهمله بالنسبه إلی حال التعارض.

الثانیه: أن تکون مقیده بعدم التعارض.

فلا اشکال حینئذٍ فی عدم حجیه کلّ من المتعارضین حال التعارض من جهه الدلیل الشرعی، فحکمهما واضح لا یحتاج إلی تطویل کلام.

الثالثه: وأما أن یکون لدلیل اعتبار الخبر مثل: (صدّق العادل) اطلاق، وهو أیضاً علی قسمین:

تاره: بغرض أن یکون له اطلاق لحاظی إنْ سلّمنا صحّته وامکانه، بأن یلاحظ الامام أو الشارع حجیّته الخبر حتّی حال التعارض، فالواجب حینئذٍ هو الأخذ بالتخییر، وإلاّ یلزم:

إمّا أمراً بالمحال لو قلنا الزامه بالعمل بکلیهما مع کونها متنافیین بالتناقض أو بالتضاد حیث أن الأمر بهما مستحیل.

أو یقال بالتوقف من الأمر بهما، وهو أیضاً محالٌ، لأنه أمرٌ باللغو.

وعليه فلابـدّ صوناً لأمر الحكيم من أحـد المحذورين من القول بالأمر بالتخيير لحفظ الواقع، ولا يحصل ذلك إلاّ من خلال دلاله الاقتضاء وحكم العقل، مثل ما لو حكم بالتخيير ابتداءً بأن يقال هذا حجه أو ذاك.

فمـا يقال: إنّ الاطلاق لحال التعارض محالٌ، لأنه لا يترتب على التعبـد بـذلك وحجيّه كلّ منهما إلاّ البناء على اجمالهما، وعـدم اراده الظاهر فى كلّ منهما، ولا معنى للتعبد بصدور كلام تكون نتيجته الاجمال.

ليس على ما ينبغى: لما قـد عرفت من امكان ارجاع الـدليل كـذلك إلى القول بالتخيير كالابتـدائى، دون أن يسـتلزم أمراً محالاً، ولكن الكلام فى أصل اثبات الاطلاق اللّحاظى، إذ مرّ فى محلّه عدم صحته.

فـإذا لم يكن أحـد المحتملات الثلاث، فيتعيّن الرابع من المحتملات، والثانى من القسـمين فى الاطلاق، وهو كون الاطلاق ذاتياً، بأن يقال إنّ الشارع جعل تمام الموضوع للحجيه نفس طبيعه الخبر الشامله لحال التعارض أيضاً، كما هو كـذلك حقيقه، وحينئذٍ يأتى السؤال عن مقتضى القواعد، وهل هو التوقف عند التعادل أو التخيير؟ فيه وجهان بل قولان:

قـد يقال: إنّ مقتضـى القواعـد هو التخيير مطلقاً، سواء قلنا بالطريقيه أو بالسـببيه كما سيأتى، لأن شـمول عموم دليل حجيه الخبر لجميع الأـفراد حتّى حـال التعـارض يكون باطلاـقه الـذاتى فمع عـدم امكان الجمع فى المحلّ بهما لأجل التنافى، فلا محيص إمّا بطرح كليهما وترك العمل بهما، أو تقييد الاطلاق بما يرتفع

به المحذور، والعقل حينئذٍ حاكم بلزوم الاقتصار فيه على ما يرتفع به المحذور والعذر الفعلى، وهو ليس إلّا بترك أحدهما، والأخذ بالآخر، فيقيد وجوب الأخذ بكلّ على ترك الأخذ للآخر، وهو معنى التخيير هذا.

ولكنه مندفع: بأنه لا يصحّ هذا على القول بالطريقيه، لوضوح أنّ الطريق الكاشف عن الواقع فيما بينهما لا يمكن جعل تعيينه بيد المكلف واختياره، بأن يقال إنّ ما أخذه طريقٌ بشرط ترك الآخر.

نعم، يصحّ ذلك إذا كان بصوره الأمر النفسى إذا لم يقدر على الجمع بينهما، مثل الأمر الوارد بالانقاذ حيث لا يمكن تنفيذه فى موردين فيصحّ القول بالتخيير.

وأمّا بناءً على القول بالسببيه فى حجيّه الخبر، بأن تكون المصلحه فى العمل بكلّ منهما فله وجه، بخلاف القول بالطريقيه.

بل قد يقال: بعدم صحّه ذلك حتّى على القول بالسببيه إنْ أريد من التقييد العقلى، أى تقييد العقل اراده الشارع المطلقه أو العامه بعدم صوره التعارض، لوضوح أن العقل ليس مُشرّعاً، بل حكمه:

إمّا الكشف عن وجود التقييد الشرعى واقعاً، بناءً على ما هو المشهور فى المتزاحمين.

أو أن العقل يحكم بمعذوريه المكلف مع شمول الدليل لهما كما هو الحق.

فالأمر حينئذ دائرٌ:

بين التخصيص فى دليل (صدّق العادل) حتى لا يشمل صوره تعارض

الدليلين فيسقطان.

وبين تقييد اطلاق كل منهما لمتعلقه، بعدم الأخذ بالآخر، فيقال إنّ التقييد المقتضى للتخيير أولى من التخصيص.

لكنه أيضاً مندفع: بأن عند دوران الأمر بين التخصيص والتقييد يقدم الثانى على الأوّل فيما إذا كان التعارض بين الدليلين ذاتياً، مثل ما لو قال: (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفسّاق) فإنه يصحّ أن يكون التقييد فى الاطلاق مقدماً على التخصيص، لأن العام يصلح أن يكون بياناً للتقييد، هذا بخلاف ما نحن فيه حيث لا يكون التعارض بين التخصيص والتقييد إلاّ عرضيّاً، أى بأمرٍ خارج حيث نعلم وجود أحدهما هنا، ففى مثل ذلك لا يُحكم بتقدّم التقييد على التخصيص بل يكون الأمر بالعكس، فلازمه تساقطهما عن الحجّيه.

وبالجمله: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الحق على القول بالطريقيه هو التساقط، سواء كان دليل الحجيه هو حكم العقل أو بناء العقلاء أو الأدله الشرعيه عدا الأخبار العلاجيه.

هذا تمام الكلام فى هذا القسم الثانى.

حكم الخبرين المتعارضين بناءً على القول بالسببيّه

وأمّا على القول بالسببيّه فى حجيّه الأخبار يقع الكلام عن أنه بناءً عليها هل مقتضى التعارض التخيير أو التساقط؟

ذكر شيخنا الانصارى وتبعه بعض المتأخرين أنه يدخل حينئذٍ التعارض فى الدليلين فى باب التعارض فى المتزاحمين، فلابدّ من الأخذ بأحدهما تعينياً إنْ كان فى أحدهما مزيّه دون الآخر، وإلاّ فالتخيير، خلافاً للآخرين حيث لم يقبلوا ذلک وفصّلوا بين ما يتصور من القول بالسببيه ففى بعضها يوافق ما اختاره الشيخ وفى بعضها يخالفه، بل يكون مثل القول بالطريقيه، فلا بأس بالاشاره إليه، ومثل ذلک لابدّ من بيان حقيقه السببيّه، فهى تتصوّر على وجوهٍ:

أقسام التسبيب

الوجه الأوّل: السببيه المنسوبه إلى الاشاعره، وهو التصويب الباطل عند أهل الحق، والمراد منها القول بأنه ليس للوقايع حكم واقعى يشترک فيه العالم والجاهل، ولا مصالح ولا مفاسد واقعيه، وأنه تصح صدور الإراده الجزافيه أيضاً والعياذ باللّه، فيكون معنى السببيّه أنّه بقيام الأماره يحدث الحكم.

وهو أقسام:

تاره: يفرض أنّه بقيام الأماره على وجوب صلاه الجمعه تصير الجمعه واجبه واقعاً بما أنها جمعه، لقيام الأماره على وجوبها وكذلک تصبح محرّمه واقعاً بسبب قيام الأماره بحرمتها.

ففيه: أنّه غير ممكن لوجهين:

أوّلًا: أنّه تصويب باطل عند أهل الحقّ، وهى نسبه الإراده الجزافيه إلى اللّه

سبحانه، تعالی اللّه عن ذلک عُلوّاً کبیراً.

وثانیاً: لو سلّمنا ذلک والعیاذ باللّه، فإنّه هو مستلزم للتضاد أو التناقض فی الارده، لأنه یلزم وجود اراده ایجاب صلاه الجمعه واقعاً بعنوانهاالواقعی، وحرمتها إنْ کان الدلیل دال علی الحرمه المقتضی للتضادّ أو التناقض إنْ کان الدلیل دالٌ علی عدم وجوبها واقعاً، فحینئذٍ یعلم بکذب إحدی الأمارتین، ومقتضی القاعده التوقف لا التخییر.

وأخری: أن تصبح بقیام الأماره واجبه بما أنّها مؤدّاها لا الواقع، فهو أیضاً کذلک لأنه لا یمکن تحقّق الإراده بأمرین متضادین أو متناقضین، إذا کان متعلقهما واحداً، مثل صلاه الجمعه، فلا سبیل حینئذٍ إلاّ القول بالتوقف لأجل العلم بکذب احداهما کما فی السابق.

الوجه الثانی: هی السببیّه المنسوبه إلی المعتزله، وهو القول بوجود الحکم الواقعی المشترک فیه العالم والجاهل، لکن تترتب بقیام الأماره مصلحه غالبه علی مصلحه الواقع، فالحکم الفعلی تابعٌ لمصلحه قیام الأماره، لا المصلحه الموجوده فی الحکم الواقعی، فیطلق علیه السببیّه لأن بسبب قیام الأماره تحصل مصلحه وحکماً للمتعلق غیر ما هو الموجود فی الواقع.

وهذا القسم أیضاً یتصوّر علی وجوه:

تاره: یقال إنّ بقیام الأماره توجد المصلحه والحکم، سواء وافق هذا الحکم والمصلحه الواقع أم لا، ومقتضی القاعده حینئذٍ هو التخییر إذا کان متعلق

الأمارتين شيئاً واحداً، والمكلف عاجزٌ عن العمل بهما، مثل ما لو كان المؤدّى إمّا الحكم المتضادّ، مثل وجوب صلاه الجمعه وحرمتها، أو الحكم المتناقض مثل وجوب صلاه الجمعه.

وأخرى: عدم وجوبها فلا محاله لا سبيل إلاّ القول بالتخيير، ويدخل فى باب المتزاحمين كما هو المتوهم، وذكره المحقق العراقى قدس سره .

وفيه: هذا الأمر لا يمكن الالتزام به، لأن الحكم المتحقّق بقيام الأماره:

١- إنْ كان غير ناشٍ عن المصلحه والمفسده، بل تحقّق الحكم الفعلى بواسطه قيام الأماره، فلهذا القول وجه، لأن التزاحم بينهما لا يكون إلاّ من ناحيه المكلّف، لعجزه عن الجمع بينهما فى الامتثال، فلا محيص من القول بالتخيير.

٢- وأمّا إنْ كان الحكم ناشئاً عن مصلحهٍ ومفسدهٍ فى متعلقه، ولو بواسطه قيام الأماره، فحينئذٍ لا يُعقل الجمع بين المصلحتين المتضادتين، أو المصلحه والمفسده فى شىء واحد، إذا كان متعلق الأمارتين شيئاً واحداً، فلابد حينئذٍ من القول بالتوقف والتساقط حتّى لا يستلزم المحال، حيث إنّه قيل بوجود المصلحه أو المفسده بنفس قيام الأماره، لو كان قيامه بعنوانه الواقعى من الحكم، فلا سبيل إلاّ القول بالتوقف حيث لا يمكن حدوث هاتين المصلحتين المتضادتين، أو المصلحه والمفسده من جهه الواقع، مع ما قامت عليه الأماره.

نعم، لو أريد القول بوجود المصلحه بالعمل بهما بظاهرهما، من دون نظرٍ إلى مفادهما، فلازمه التخيير إنْ عجز عن الجمع بينهما.

وثـالثه: يفرض وجود المصـلحه فى مؤدّى الأمـاره فى صوره موافقهـا للواقع لاـ مطلقـاً، فحينئـذٍ يلزم وقيام العلم الاجمالى بكـذب أحدهما، فيكون الحجّه هو الموافق دون المخالف، ومقتضى القاعده حينئذٍ هو القول بالتوقف، لأن المفروض عدم حجيه ما يُعلم كـذبه، وحيث لا يعلم فى مقام الاثبات أيّهما موافقٌ وأيّهما مخالف، فلا محيص عن القول بالتساقط، إذ لا طريق لنا لتمييز الموافق عن المخالف، فلابد من التوقف.

ورابعه: ما لو كان وجود المصلحه فى كلّ أمارهٍ بسبب قيام الأماره إلّا أنها مقيده بعدم قيام أماره أخرى على ما يُخالفه من التضاد أو التنـاقض، فحينئـذٍ لابـدّ من القول بالتخيير فيه، لوضوح أنّ اطلاق كلّ واحـدٍ منهما مقيّـدٌ بعـدم قيام الآخر، فالمكلف لا يمكنه الأخذ بهما، بل لابدّ من الأخذ بأحدهما لأجل التقييد فى كلّ واحد منهما، فلا محيص من التخيير.

الوجه الثالث: فى معنى السببيه، هو القول بأن قيام الاماره على شىء يوجب قيام المصلحه فى الالتزام بمؤدّى الأماره بما أنّه مؤدى الأماره فيجبُ الالتزام بوجوب صـلاه الجمعه حيث يكون مؤدّاها، وكـذلك يجب الالتزام بمؤدّى الـدليل الآخر الـدالّ على عـدم وجوبها أو حرمتها، فحيث لا يمكن الالتزام بهما معاً، لأنّ الحكم بوجوب الالتزام بكلّ واحدٍ منهما يسـتلزم بالدلاله الالتزاميه نفى الآخر، فيستلزم قيام العلم الاجمالى بكذب أحدهما، فلا مجال إلّا القول بالتخيير.

وفيه: الاشكال فيه من جهتين:

احداهما: بطلان أصل النظريه عند الاماميه، حيث الثابت عندهم أنه لا يتغير الحكم الواقعى عمّا هو عليه.

وثانيهما: عدم وجوب الموافقه الالتزاميه فى الأحكام، مع أن الالزام بالتخيير هنا ليس لأجل كونهما من المتزاحمين، بل لأجل العلم بكذب أحدهما، فجعل هذا التعارض من التزاحم ليس بجيّد.

الوجه الرابع: أن يكون معنى السببيّه هو قيام مصلحه سلوكيه فى العمل بالأماره، والتطرّق بها إلى الواقع فى مقام العمل، فحينئذٍ بعد وقوع المزاحمه بين المصلحتين فى مقام السلوك، وعدم امكان الأخذ بهما، لا محيص مع تساويهما فى الملاك من القول بالتخيير عقلاً، من الأخذ بواحدٍ منهما والعمل على طبق المأخوذ، فإذا فرض كون مؤدى إحداهما وجوب الجمعه، فبالأخذ به يجبُ العمل عليه، كما أنّ الآخر ينفى الوجوب، فبالاخذ به يوجب عدم وجوب العمل ويصير مباحاً لا اقتضائياً، فيكون التخيير حينئذٍ بين الأخذين لا بين العمل بهما، ليكون من التخيير العقلى بين الفعل والترك، كما لا يخفى.

وعلى كل حال، الظاهر أنّ الشيخ رحمه الله حيث جعل القول بالسببيّه داخلاً فى باب المتزاحمين، كان مراده هو القسم الأخير من المصلحه السلوكيه الموجوده فى العمل بكلّ أماره جابره للمصلحه الفائته عن الواقع، لولم يصادفه. أما لو صادف الواقع كانت المصلحه السلوكيه باقيه بحالها، حيث لا يعلم المكلف بما هو الواقع. وهذا هو نتيجه القول بالطريقيه والسببيّه فى تعارض الدليلين.

أقول: هـذا كلّه تمـام الكلاـم فی حجّيه الـدليلين المتعارضـين، من حيث بنـاء العقلاـء، وحكم العقل، ودلاله الأخبار والآيات غَير الأخبار العلاجيه، وعرفت أنّ مقتضى الأصل الأولى هو التساقط.

مقتضى الأصل الثانوی فی تعارض الأدله

بعـد ما أثبتنا أنّ مقتضـى الأصل الأوّلى من حيث حكم العقل وبناء العقلاء والأدلّه الشـرعيّه، هو التساقط، يصل الدور إلى البحث عن مقتضـى الأصل الثانوى، بعد ورود الدليل على عدم سقوط العمل فی الخبرين المتعارضين، بل لابدّ من العمل بأحدهما تعيناً أو تخييراً كما سيظهر لك إن شاء اللّه والدليل عليه يكون بأمرين:

أحـدهما: الاجماع كما وقع فی كلمات القوم منهم المحقق الخراسانی فی كفايته حيث قال: (وإلاّ فربّما يُدّعى الاجماع على عدم سقوط كلا المتعارضين فی الأخبار، كما اتفقت عليه كلمه غير واحدٍ من الأخبار).

وثانيهما: الأخبار الوارده فی تعارض الأدله، الداله على لزوم العمل بواحد منهما، وعدم جواز تركهما.

ثم نقول: إنّ فرض دلالتهما على التخيير مطلقاً، أو بعـد فقـد المزايا مطلقا أی سواء كانت منصوصه، أو غير منصوصه أو بعـد فقد خصوص المزايا المنصوصه فهو، وإلاّ فلابدّ من الرجوع إلى الأصل عند الشك بلزوم الأخذ بذی المزيه.

فلابدّ حينئذٍ أن نلاحظ هل مقتضى الأصل هو التعيين أو التخيير؟

والـذى يظهر من المحقّق الخراسـانى فى كفـايته هو التعيين، وقـد اسـتدل على مختـاره بـأنّ قضـيه الأصل الأوّلى هو سـقوط كلا المتعارضـين عن الحجيه فى خصوص مؤداهمـا، وإذا قام دليلٌ ثانوى على حجيّه أحـدهما فى خصوص مؤداه اجمالاً، وكان قـدر متيقنٍ فى البين، وجب الأخذ به.

فحينئـذٍ نقول: القـدر المعلوم من المتعارضـين هو خروج ذى المزيه منهمـا عن الاصـل الأـوّلى، لثبوت حجيّته بواسـطه قيـام دليلٍ ثـانوى من الاجماع والأخبار على حجيّته على كلّ تقـديرٍ، فيبقى المرجوح منهما مشـكوكاً فى الحجيّه، إذ لا قطع لنا بخروجه عن مقتضـى الأصل الأوّلى، لاحتمالنا بوجوب الترجيح كما هو المفروض، من كون الشك فيه شكاً فى حجيّته، لأنّ الشك فى حجيه شىءٍ مسـاوقٌ لعـدم الحجيّه، فمجرد الشک فى حجيّه المرجوح كافٍ فى عـدم حجيته، فيثبت وجوب التعيين بالعمل بـذى المزيه والراجح، وهذا يعنى أن الأصل هنا هو التعيين.

وإن كان الأصل فى الشك بين التعيّين والتخيير فى التكاليف النفسـيه فى غير المقام هو البراءه، المساعـد مع التخيير، لأن الأصـل عند الشك فى لزوم التكليف الزائد على التكليف المتعلق بالأصل، هو البراءه عن خصوصيه التعيين.

جهه الفرق: هو أنّ الشك هنا شكٌ فى الحجيه، والعقل مسـتقلٌ بعدم جواز ترتيب أثر الحجيه من التنجّز والعذريه على مشكوك الحجيه.

هذا هو حاصل مقصود المحقّق الخراسانى مع توضيح فى كلامه.

ولكن قد أورد على كلامه: بأن حجيه كلا المتعارضين شأناً ثابته، لأن

المفروض شمول أدله الحجيه لهما معاً، وإنّما الشك فى الحجيه الفعليه للرجوع، وهذا الشك مسبّبٌ عن الشك فى مانعيه ذى المزيّه الموجوده فى الطرف الآخر، والأصل عدم المانعيه، فيثبت به التخيير.

نعم، ما ذكره يتم لو كان الشك فى أصل الحجيّه لا فى الحجيّه الفعليه.

وأجيب عنه: بالمنع عن جريان الأصل فى المانعيّه، وذلك لأن المستصحب لابدّ أن يكون إمّا أمراً مجعولاً أو ذا أثرٍ مجعول، والمانعيه فى المقام ليست كذلك، لأنّ معنى كون ذى المزيه حجّه أن الشارع جعله حجه دون الآخر، لا أنّ الشارع جعل المزيه مانعةً عن حجيه الآخر فعلاً، وليس عدم الحجيه المشكوك من الآثار المترتبه على مانعيه المزيّه شرعاً، حتى يصحّ بسببه الاستصحاب كما لا يخفى.

ولكن يمكن أن يقال: إنّ المانعيه والتمانع كان بين كليهما بوجوبهما، أى كما أنه إذا وجب العمل بذى المزيه وجب المنع عن العمل بالمرجوح، كذلك وجوب العمل بالمرجوح يوجب المنع عن العمل بالراجح.

فإن قيل: إنّ وجوب العمل مختصٌّ بخصوص ذى المزيّه دون الآخر.

قلنا: إنّه مخالف للفرض حيث قد فرضنا فى الأصل الثانوى وجوب العمل بأحدهما لا بخصوص واحد منهما، لأجل تساويهما فى الوجوب، وإذ كون أحدهما أرجح لأقربيته للواقع، هذا.

أقول: وليكن فى ذكر منك أنّ هذا التمانع من الطرفين - الذى قد عرفت تحقّقه من العلم الاجمالى بوجوب أحدهما، وعدم الانحصار لخصوص ذى

المزیه – إنّما یصحّ علی القول بحجیه الأماره من باب السببیّه والموضوعیّه، حیث لا یلاحظ فی وجوب العمل بأحدهما إلّا من جهه کون العمل بالخبر بنفسه وفی حدّ ذاته واجباً لا بلحاظ أقربیته للواقع، ولهذا لا یؤثّر رجحان أحدهما بالأقربیه باختصاص الوجوب به، ولذلک یجب التخییر.

هذا بخلاف ما هو المختار الموافق للحقّ والمشهور، من أنّ حجّیه الأماره تکون باعتبار أقربیه للواقع وطریقاً إلیه، فحینئذٍ إذا فرض کون الراجح أقرب، کان وجوب العمل بهذا هو القدر المتیقن من دلیل عدم جواز طرح کلیهما، ولازم ذلک هو التعیین کما ذکره المحقّق الخراسانی تبعاً للشیخ قدس سره ، إلّا أن یدلّ دلیل بالخصوص فی المرحله الثانیه أیضاً علی کون الوظیفه حینئذٍ هو التخییر، وهو لیس إلّا الاخبار الوارده فی علاج المتعارضین.

الأخبار الوارده فی تعارض الأدله

فإذا بلغ الکلام إلی هنا فنقول:

إنّ الأخبار مختلفه من حیث الدلاله، الموجب لاختلاف الأنظار، وکذلک من جهه المحتملات من حیث الثبوت ونفس الأمر، سواء کان علیه قول أم لا، ومجموع الأقوال فی المقام خمسه:

القول الأول: التخییر مطلقاً.

القول الثانی: وجوب الترجیح بالمرجّحات المنصوصه.

القول الثالث: وجوب الترجيح بمطلق ما يوجب قرب أحد الخبرين إلى الصدور أو إلى الواقع.

القول الرابع: وجوب الترجيح بكلّ ما يوجب الظن الفعلى بصدور أحدهما، أو يكون مضمونه هو الواقع.

القول الخامس: وجوب الترجيح بكلّ مزيهٍ وإنْ لم توجب ظنّاً ولا قُرباً بأحد الأمرين.

وقيل: إنّه قد ذهب إلى كلّ منها قائلٌ إلاّ إلى الأخير حيث لم يُعلم وجود القائل به.

وحيث إنّ البحث وصل إلى هذا المقام لابد من ملاحظه الأخبار العلاجيه، وهى أيضاً مختلفه:

فبعضها: تدلّ على التخيير مطلقاً.

وبعضها: تدلّ على التوقف مطلقاً.

وبعضها: تدلّ على الاحتياط.

وبعضها: تدلّ على لزوم الرجوع إلى المرجّحات.

فلا بأس بذكر الأخبار وملاحظها، ثم ملاحظه الجمع بينها إن شاء اللّه تعالى بعد ملاحظه أنّ المعارضه بين الدليلين المتعارضين:

تاره: يكون بصوره التباين، مثل ما لو قام دليلٌ على وجوب شيء والآخر على عدم وجوبه أو على حرمته.

وأخرى: يكون التعارض بينهما بصوره العموم من وجه حيث يقع التعارض فی ماده اجتماعه.

وكيف كان، فإنّ الأخبار الوارده فی المتعارضين على طوائف:

١- طائفه تفيد دلالتها على التخيير، حتّى أنه ذكر الشيخ الأعظم كونها مستفيضه بل متواتره، فأورد عليه أنّ كثيراً منها لا ربط لها بباب تعارض الخبرين، فلا بأس بذكرها حتى يتضح المرام فنقول:

مدلول الأخبار الداله على التخيير

١- منها ما رواه الطبرسی فی «الاحتجاج» فی جواب مكاتبه محمد بن عبداللّه بن جعفر الحميری إلى صاحب الزمان عليه السلام ، إلى أن قال عليه السلام :

«فی الجواب عن ذلک حديثان: أمّا أحدهما: فإذا انتقل من حالهٍ إلى حالهٍ أخرى فعليه التكبير.

وأمّا الآخر: فإنه رُوی أنه إذا رفع رأسه من السجده الثانيه وكبر ثُم جلس ثم قام، فليس عليه فی القيام بعد القعود تكبير، وكذلک التشهد الأول يجری هذا المجری، وبأيّهما أخذتَ من باب التسليم كان صواباً»(۱).

والسؤال فی صدر الخبر عن صاحب الزمان عليه السلام حيث سأله بعض الفقهاء:٩.

١- الوسائل: ج١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضی، الحديث ٣٩.

«عن المصلّی إذا قام من التشهد الأوّل إلی الرکعه الثالثه، هل یجب علیه أن یکبّر، فإنّ بعض أصحابنا قال: لا یجب علیه تکبیر، فیجزیه أن یقول: بحول اللّه وقوته أقوم وأقعد...».

أقول: قد استشکل علیه بوجوه:

أوّلاً: ادراج هذا الحدیث فیما نبحث عنه وهو تعارض الأدله اشکالٌ، لأن السائل سئل عن حکم الواقعه عن تعارض الأدله، فیناسب الجواب عن الحکم الواقعی، بل جاء فی تقریراته أنّ السؤال کان عن حکمه الواقعی ولا یناسبه الجواب عن الحکم الظاهری، ولیس من شأن الامام إلّا الجواب عن الواقعی لا الظاهری.

وثانیاً: لعلّ مراده أنّ التکبیر لما کان مستحباً وورد فیه حدیثان أحدهما یأمر باتیانه وثانیهما یرخّصه فی ترکه، فالاتیان به صواب، لأنه مستحب وکذا ترکه، لأن الأخذ بالدلیل المرخّص فی المستحب صواب، فالأخذ بکلّ واحدٍ منهما صواب لا من حیث التخییر فی المتعاملین، بل من حیث کون الواقع کذلک، فعلیه یکون هذا الخبر أجنبیاً عن أخبار العلاج.

ویحتمل أن یکون مراده من کون کلیهما صواباً موافقاً للواقع کما هو ظاهر الصواب، أنّ قوله: (علیه التکبیر) وإن کان ظاهراً فی الوجوب، لکن یرفع الید عنه بنصّ قوله: (لیس علیه) ومعنی عدم کونه علیه أنّه لا یجب علیه، فالحدیث المثبت یثبت الاستحباب، والآخر یرفع الوجوب، وکلاهما صواب.

والمرادُ من الأخذ: (بأیّهما من باب التسلیم) أنه إذا أتیتَ بالتکبیر من باب

التسليم أتيتَ بالمأمور به، وإن تركته من باب التسليم تركته من باب الترخيص الوارد فی الحديث، وكلاهما صواب.

وعلى أىّ حال، يخرج الحديث عن باب تعارض الأحوال، مع أن كون الأخذ بكلّ منهما صواباً موافقاً للواقع كما هو ظاهرٌ ممّا لا يُعقل، فإنه مع فرض التعارض والتكاذب يكون من الجمع بين النقيضين أو الضدين هذا إذا لم تكن الروايه معرضاً عنها، وإلاّ فهی ساقطه رأساً مع أنها ضعيف السند أيضاً) هذا كما فی الرسائل للمحقّق الخمينی(۱).

وأيضاً قال فی «تنقيح الأصول»: «أنّ الاشكال فی سندها من جهه محمد ابن ابراهيم النوبختی، إلاّ أن يقال إنّ املاء حسين بن روح عليه توثيق له)(۲).

أقول: ولكن لا يخفی عليك ما فی كلامه من الاشكال:

أوّلاًـ أمّا من حيث السند فإن التوقيع مرویٌّ بخط أحمد بن ابراهيم النوبختی، واملاء الحسين بن روح، فمع وجود مثل هذا الشخص لا يبقی له اشكال.

وأمّا دعوی اعراض الاصحاب عنه، فإنّه لابد أن يلاحظ فی آخر البحث، وهو غير معلوم.

وثانياً: إنّ حكم الامام عليه السلام : (بأيّهما أخذتَ من باب التسليم) ليس حكماً

۱- الرسائل: ج۲ / ۴۵.

۲- الوسائل: ج۲۰ / ۳۱.

ظاهرياً بل هو حكم واقعى فى مورد السؤال، لأنه من الواضح أنّ أصل التكبير فى حال الانتقال من حاله إلى أخرى استحبابى، فبحسب الدليل الأوّل قد حكم به فى كلّ حالٍ، حيث يشمل باطلاقه حال الانتقال من القعود إلى القيام فى الركعات، فلا مانع من تقييده بالدليل الثانى لخصوص هذه الحاله، ولو كان الحكم الزامياً فضلاً عن غيره، وعليه فحكم الامام: (بأيّهما أخذت من باب التسليم) دليلٌ على أنّه فى صدد بيان الحكم الواقعى بلسان التخيير فى الأخذ بأحدهما، كما يؤمى إليه لفظ: (من باب التسليم) حيث لا تُستعمل هذه الجمله إلاّ فيما يريد به الأخذ بما يصل إلى الحكم الواقعى، فأراد الامام عليه السلام أن يقول بأن فى المقام الأخذ بأيّهما موافقٌ للصواب، فالتخيير أصولى مع كونه فقهياً فى المورد، وان كان الدليلان بصوره الظاهر متعارضان، لأن ظاهر الجمله الداله على فعليه التكبير هو الوجوب، وظاهر قوله: (فليس عليه) هو عدم الوجوب وهما متناقضان، إلاّ أنه ظهر من جواب الامام أنّ المورد ليس من تلك الموارد التى لا يمكن العمل بهما، إذ الحكم فى الواقع ندبى فيجوز الجمع بينهما بالتقييد، ولكن لا حاجه إليه، فيكون العمل بكلّ منهما من باب التسليم مندوباً.

نعم، لا يصحّ استفاده حكم التخيير فى كلّ خبرٍ من متعارضين فى الوجوب وعدمه أو الوجوب والحرمه، لامكان اختصاص هذا الحكم لثمل المقام بكون الحكم ندبياً، ولعلّ هذا هو مقصود المحقّق الخمينى قدس سره ، وله وجه.

فالنتيجه: أنّ الحديث دلّ فى مورده على أنّ التخيير واقعى ندبى، إلاّ أنّه يدلّ

على التخيير الأصولى بقرينه قوله عليه السلام : (بأيّهما أخذتَ من باب التسليم وسعك).

۲- منها: منها ما رواه الشيخ الطوسى محمد بن الحسن باسناده الصحيح عن على بن مهزيار، قال: «قرأتُ فى كتابٍ لعبداللّه بن محمد إلى أبى الحسن عليه السلام : اختلف أصحابنا فى رواياتهم عن أبى عبداللّه عليه السلام فى ركعتى الفجر فى السفر، فروى بعضهم صلّها فى المَحمل، ورد فى بعضهم لا تصلّها إلاّ على الأرض؟ فوقّع عليه السلام : موسّعٌ عليك بأيّه عملت»(۱).

وفى «الحدائق»: بعد قوله: (على الأرض)، «فأعلمنى كيفَ تصنع أنتَ لأقتدى بكَ فى ذلك»(۲).

أقول: والكلام فى هذه الروايه مثل سابقها اشكالاً وجواباً، حيث أنّ مورده أيضاً هو نافله الفجر لا الفريضه، وفى مثلها يكون التخيير واقعيّاً، من حيث ذات العمل، ولكن هذا لا ينافى كون التخيير فى الأخذ - المسمّى بالتخيير الأصولى - أيضاً صادقاً بحسب الظاهر من باب التسليم، كما ورد فى الخبر السابق، لأجل أنّ لسان الدليلين عن المتعارضين بحسب الظاهر من قوله: (صلّها فى المحمل) ومن قبله: (لا يُصلّها إلاّ على الأرض) وهما متعارضان كما لا يخفى، حيث مقتضى الأول عدم شرطيه الاستقرار فى النافله والثانى شرطيته.

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۴.

۲- الحدائق: ج۱ / ۹۵.

۳- ومنها: مرفوعه زراره، فقد رفعها العلّامه إلی زراره بن أعین، وهی منقوله مرسلًا فی کتاب «عوالی اللئالی» عن العلّامه: «قال زراره: سألتُ الباقر علیه السلام فقلت: جُعلت فداک یأتی عنکم الخبران أو الحدیثان المتعارضان، فبأیّهما آخذ؟ قال علیه السلام : یا زراره خُذ بما اشتهر بین أصحابک. إلی أن قال: قلت إنّهما موافقان للاحتیاط أو مخالفان له، فکیف أصنع؟ فقال علیه السلام : إذن فتخیّر أحدهما، فتأخذ به وتدع الآخر»(۱).

وفی روایه أخری: «قال اذن فأرجه حتّی تلقی امامک فتسأله».

أقول: أورد علیه المحقّق الخمینی(۲) باشکالین:

أوّلًا: بضعف سنده بالارسال والرفع، وعدم الانجبار بعمل الأصحاب، لأن الجابر هو الشهره الفتوائیه لدی القدماء، لأنهم کانوا أقرب بأصحاب الأصول والجوامع، وعندهم أصول لم تکن عند المتأخرین وان یکون عملهم بالاستناد إلیها لعلّه کان بروایه أخری، وابن أبی جمهور کان فی سنه تسعمائه ولا یُجدی عمل من بعده بها.

مضافاً إلی أن کلمه (المتعارضین) یؤمی إلی کونه من اصطلاحات العلماء، إذ فی اصطلاح الأخبار یطلق علی المتعارضین بالحدیثین المختلفین.

۱- المستدرک: ج۱۷، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲.

۲- الرسائل: ج۲ / ۴۶.

وثانیاً: احتمال الاختلاف فی متن الجواب، ولعلّه روایه واحده مذکوره فی نسختین لا روایه مستقله أخری، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، ولا دافع لهذا الاحتمال. وعلیه فهذه الروایه أجنبیه عن باب المعارضه.

أقول: بل قد أورد علیه المحقّق الأصفهانی أیضاً کما فی «منتهی الأصول» فقد ناقش فی الخبر فقال:

مضافاً إلی الارسال، أنّه لم یوجد فی أحد کتب العلامه مع وجود القدح فی الغوالی ومؤلّفه، حتی عن بعض الأخباریّین الذین لا یکون رأیهم الطعن فی أمثال ذلک، والقول بانجبار ضعفها بعمل الأصحاب علی طبقها، وتحقّق الشهره علی العمل بمضمونها فاسد، لمخالفه مضمونها مع فتوی المشهور، لکونها متضمّنه للترجیح بالاحتیاط. مع أنّ المشهور غیر قائلین به، (مضافاً إلی ما عرفت من عدم العلم باستنادهم بها) انتهی کلامه(۱).

والجواب: عن هذه الایرادات:

۱- ضعف الروایه بالارسال والرفع ممّا لا کلام فیه، وانجباره بعمل الأصحاب لیس فی تمام خصوصیاته حتّی یرد علیه، بل فی خصوص الحکم بالتخییر فی الحدیثین المتعارضین، مع فقد المرجح أو مطلقا، علی حسب ما یأتی بحثه.

۲- وما أورد علیه من کلمه (المتعارضین) وأنّها غیر مستأنسه فی الأخبار،

۱- منتهی الأصول: ۲۸۵.

لعلّه کان من جهه أنّ راویه هو زراره وهو یعدّ من الفقهاء، فلا یَبعُد أن یکون قد استعمل هذه الکلمه.

۳- مضافاً إلی أنّ هذا الخبر لعلّه یعدّ من المؤیدات لأخبار التخییر لا دلیلًا مستقلًا فی الاستدلال حتی یوهن بمثل هذه الاُمور.

وبالجمله: دلالته علی التخییر - کما قاله الشیخ قدس سره - تامّ لا غبار علیها.

۴- منها: ما عن الطبرسی عن الحارث بن المغیره (وهو موثّق) عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال: إذا سمعت من أصحابک الحدیث وکلهم ثقه، فموسّعٌ علیک حتّی تری القائم علیه السلام فتردّ إلیه»(۱).

فأورد علیه الخمینی: بأنه لیس من أخبار الباب، لامکان أن یکون دلیلًا لوجوب العمل بخبر الثقه، لا علی التوسعه والتخییر فی باب المتعارضین.

مضافاً إلی بُعد کون المراد من تعبیر الامام بالحدیث الحدیثین، کما أنّه یحتمل اختصاصها بزمان الحضور لا مطلقاً، ولذلک أمر رحمه الله بالتأمّل کما أمر بالتأمّل فی اشکاله الأوّل وقال فی وجهه فی ذیل الورقه: (بأن العمل بخبر الثقه واجبٌ لا موسّع، فلابدّ من حمله علی مورد التعارض، فیکون من أخبار الباب، تأمّل).

ثم أورد علیه فی تقریراته: (إنّه یدلّ علی جواز العمل، وأنّ المکلف فی سعهٍ فی العمل الذی یجوز ترکه، وهو غیر ما نحن بصدده وهو وجوب العمل بأحدهما تخییراً.

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من صفات القاضی، الحدیث ۴۱.

إلاّ أن يقال: إنها ناظره إلى تعارض الخبرين، بقرينه قوله: (موسّع عليك) وبناء العقلاء ودلاله الروايات على وجوب العمل بخبر الثقات، وعدم عذر المكلف فى مخالفتها. والحكمُ بالسعه إنّما هو لأجل كونه فى زمان الحضور الذى يتمكّن المكلف من السؤال عن الامام عليه السلام ، وحينئذٍ فلا يتعيّن التخيير، بل له أن يسأل منه عليه السلام .

لكن الانصاف أنّ اراده الخبرين المتعارضين من هذا التعبير بعيدٌ جداً، ولا يليق بمقام الامام عليه السلام) انتهى كلامه.

أقول: والحقّ كما أشار إليه الاستاد، من أنّ هذا الحديث ليس فى صدد بيان حكم التعارض، بحيث لو ورد دليل خاص على جهه ترجيح أو تقديم أحدهما كان معارضاً له، بل المقصود هو السعه فى الأخذ بالحديث من الثقه، القابل للجمع مع وجوب الأخذ، لأن التوسعه هنا فى مقابل المنع من الأخذ، نظير ما ورد: (إنّ الناس فى سعهٍ ما لم يعلموا) أى جائزٌ ولا منع فى ترك ما لم يعلم، هكذا هنا موسّع أى لا منع بالأخذ بالحديث من الثقه، وعليه فلا ربط لهذا الخبر بالتخيير المقصود هنا.

۵- منها: ما رواه الطبرسى مرسلاً عن الحسن بن الجهم، عن الرضا عليه السلام :

قال: قلت له: تجيئنا الاحاديث عنكم مختلفه، إلى أن قال:

قلت: يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقه بحديثين مختلفين، ولا نعلم أيّهما الحق؟

قال: فإذا لم تعلم فموسّع عليك بأيّهما أخذت»(۱).

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۰.

أقول: دلاله الحديث على التخيير مطلقاً تامه، ولا اشكال فيه إلاّ من حيث السند، وهو أيضاً منجبرٌ بالشهره وعمل الاصحاب، بما قد عرفت وجود أصل الشهره بفتوى التخيير، وهذا المقدار يكفى فى الانجبار.

بل قد اختار المحقّق الخمينى فى رسائله الانجبار هنا على تأمّلٍ.

۶- منها: موثقه سماعه، عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال: «سألته عن رجل اختلف عليه رجلان من أهل دينه فى أمرٍ كلاهما يرويه، أحدهما يأمر بأخذه والآخر ينهاه عنه، كيف يصنع؟ قال يُرجئه حتّى يلقى مَن يخبره، فهو فى سعةٍ حتى يلقاه»(۱).

قال الكلينى رحمه الله : وفى روايه أخرى: «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»(۲).

قيل: دلالتهما على التخيير:

أمّا فى خصوص زمان الحضور، فغير معلوم إنْ اريد من السعه هو التوسعه فى تركهما لا فى العمل بهما، وإلاّ دلالته عليه واضحه.

وأمّا على المطلق إنْ كان بما فى فعل الكلينى.

والسند معتبرٌ ولا اشكال فيه إلاّ من جهه الترديد، حيث يحتمل كون المقصود من الروايه الروايات التى قد ذكرناها، مع أنّ الروايه الأولى مع ذيلها لا اشكال فيها، إلاّ من حيث الترديد فى كونه دالاً على التخيير الخاص، كما هو

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۵.

۲- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۶.

الأحسن، إذ التوقف وعدم العمل بأحدهما مع أنّه ضعیف، لأن راویه کأنّه یعلم فرض وجوب العمل بأحدهما، ولکن لا یدری أیّهما هو، والاشکال فیه بأن مورده دوران الأمر بین المحذورین من الأمر والنهی، وفی مثله تخییر عقلی، وجواب الامام علیه السلام : (فهو فی سعهٍ) لا یدلّ علی أزید منه. هذا کما عن المحقق الخوئی(۱).

أقول: لا یخلو کلامه رحمه الله عن نقاش لوضوح أنّ المراد هنا من الأخذ بأحدهما هو التخییر الأصولی، لا التخییر فی العمل الذی هو إمّا تارک أو فاعل، إذ هو لا یحتاج إلی التوجه بالخبر، فالأخذ موضوع لصحه إسناد العمل فعلًا أو ترکاً إلی اللّه تعالی، کما لا یخفی. ولأجل ذلک قلنا باحتمال کون الوظیفه هو التوقف حتّی یلقی مَن یُخبره، مع أنّ علمه لا یخلو عن أحدهما قطعاً، وعلیه فالاشکال غیر وارد.

۷- منها: روایه «فقه الرضا» وقد جاء فیه:

«تدع الصلاه أکثره مثل أیام حیضه، وهی عشره أیام، وتستظهر بثلاثه أیّام، ثُم تغتسل، فإذا رأتَ الدّم عَمِلت کما تعمل المستحاضه. وقد رُوی: ثمانیه عَشَر یوماً وروی: ثلاث وعشرین یوماً، وبأی هذه الأحادیث أخذ من جهه التسلیم جاز»(۲).

أقول: والدلاله علی التخییر المطلق واضحه، والاشکال ینحصر فیه من حیث الکتاب، حیث لم یثبت کونه للامام علیه السلام ، وقد قیل إنّ هذا الکتاب من تصنیف

۱- مصباح الأصول: ج۳ / ۴۲۴.

۲- المستدرک: ج۲، الباب ۱ من أبواب النفاس، الحدیث ۱.

بعض العلماء – ولعلّه ابن بابویه، المطّلع علی الأحادیث – وقد جَمَع بین شتات الأخبار باجتهاده، وروی بمضمونها، ویظهر ذلک للمتدبّر فیه.

هذا الاشکال واردٌ إلّا أنّه لا یضرّنا فی الأخذ به تأییداً لا دلیلاً، فیصیر من ما یؤید أخبار التخییر، کما یحتمل أن یکون متّخذاً منها.

۸ – منها: الخبر الذی رواه أحمد بن الحسن المیثمی:

«أنّه سأل الرّضا علیه السلام یوماً وقد اجتمع عنده قومٌ من أصحابه، وکانوا یتنازعون فی الحدیثین المختلفین عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله فی الشیء الواحد؟

فقال علیه السلام : إنّ اللّه حرّم حراماً إلی أن قال: إذا ورد علیکم عنّا الخبر فیه باتفاقٍ یرویه من یرویه فی النهی ولا ینکره، وکان الخبران صحیحین معروفین باتفاق الناقله فیهما، یجبُ الأخذ بأحدهما أو بهما جمیعاً أو بأیّهما شئت وأحببت، موسّعٌ ذلک لک من باب التسلیم لرسول اللّه صلی الله علیه و آله والردّ إلیه وإلینا.

إلی أن قال: وما کان فی السُّنه نهیٌ إعافهٍ أو کراهه، ثم کان الخبر الأخیر خلافه، فذلک رخصه فیما عافه رسول اللّه وکرهه ولم یُحرّمه، فذلک الذی یُسمح الأخذ بهما جمیعاً، وبایّهما شئتَ وسعِک الاختیار من باب التسلیم والاتّباع والردّ إلی رسول اللّه صلی الله علیه و آله ، الحدیث»(۱).

أقول: هذه جمله أخبارٍ تدلّ علی التخییر فی الحدیثین المتعارضین، وقد

۱– الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من صفات القاضی، الحدیث ۲۱.

عرفت دلاله بعضـها على التخيير وكان عددها أكثر من اثنين، وإنْ كان سـند بعضـها ضعيفاً، لكن قابلٌ بالشهره وعمل الأصحاب. وعليه فما ادّعاه الشيخ من استفاضه الأخبار الداله على التخيير ليس ببعيد.

مدلول الأخبار العلاجيّه

بعـد الوقـوف على الأخبـار يصـل الـدور إلى البحث عن مقتضـى تلـك الأخبـار فى المتعارضـين، وأنّهـا تـدلّ على جـواز العمل بأحدهما أو وجوبه.

ذهب بعض كالمحقّق الخمينى إلى الأوّل، بدعوى أنّه: (بعد ما كان الأصل الأولى هو التساقط وعدم حجيّه شـىءٌ منهما، فلا تدلّ الأخبار إلّا على جواز الأخذ بأحدهما، لأن الدليل لسانه:

تارهً: كان بصوره: (فموسعٌ عليك بأيّهما أخـذت) فـدلالته على الجواز واضـحٌ، لأنه يـدلّ على التوسـعه فى الأخذ مقابل التضـييق الذى يحكم به العقل والعقلاء، بمقتضى الأصل الذى عرفت أنّه سقوطهما عن الحجيه.

لا يقال: إنّ دعوى جواز الأخذ مساوقٌ لوجوبه، لأن أحدهما إنْ لم يكن حجّه، فلا يجوز الأخذ به، وإنْ كان حجّه فيجب.

لأنـا نقول: إنّهمـا وإنْ كانـا غير حجتين بحسب حكم العقـل، لكن يجوز الأخـذ بأحـدهما بـدليل وحجّه، وهو أخبـار التخيّير، فلا يكون الخبر بعد معارضته بمثله حجّه ولو بواسطه أخبار التخيير.

وأخرى: لسانه بصوره الأمر أو الجمله الخبريّه فى موضع الانشاء، مثل ما جاء فى المرفوعه بقوله: «فإذن فتخيّر أحدهما».

وهو أيضاً لا يدلّ على الوجوب، لورود الأمر فى مقام حكم العقل بالخطر، فلا يستفاد منه إلاّ رفعه.

وعليه فالقول بوجوب الأخذ بأحدهما على سبيل التخيير، تمسكاً بالروايات المتقدمه، كأنه فى غير محلّه.

هذا ما أورده المحقّق الخمينى فى رسائله(۱).

أقول أولاً: الدقّه فى لسان الأخبار ربما يوجب الظن بل الاطمينان بأنّ المراد من الحكم بالتخيير فيما إذا كان مضمون أحد الخبرين حكماً الزامياً، هو وجوب الأخذ لا جوازه. نعم يصحّ فيما كان مشتملاً على حكمٍ غير الزامى، لأنه لا معنى لوجوب الأخذ بأحدهما مع ندب مضمونه، ولا دليل لنا على وجوب الاستناد إلى الشارع فى المندوبات، فيجوز أخذه كما لو كان الخبر غير معارض كذلک.

والشاهد على ما ادّعيناه هو ظهور حديث الميثمى، حيث جاء فى أوّله الحكم الالزامى، بقوله: (يجبُ الأخذ بأحدهما، أو بهما جميعاً، أو بأيّهما شئتَ وأحببت، موسعٌ ذلک). وجاء فى آخره فيما عافه أو كرهه ولم يحرّمه بقوله: (فذلک الذى يسع الأخذ بهما جميعاً وبأيهما شئت وسعک بالاختيار من باب التسليم).

۱- الرسائل: ج۲ / ۴۸.

حيث يفهم منه أنّ لفظ (موسع) و(يَسَع) يطلق فى كلا الموردين، فليس معناه السعه فى مقابل المنع من حيث حكم العقل بالعمل بهما، بل قصد الموسع بلحاظ تخييره فى أحدهما، أى لم يعيّن العمل بواحد معيّن منهما فى الالزام وغيره.

بـل وهكـذا يلاحـظ فى مرفوعه زراره، حيث فرض التخيير بعـدما فرض الراوى الشـهره فى كلٍّ من المتعارضـين، وكان موردهما الخبرين المقطوع صـدورهما، أو مـا يكون مقطوع الصـدور، وكـان أحـدهما حجّه قطعـاً، ولاـ محيص فيه إلاّـ التخيير كمـا ذكره المحقّق الخوئى.

وعليه، يكون الأمر بالتخيير فى ذيله أمراً وجوبيّاً لا جوازياً، هذا أوّلاً.

وثانياً: أخبار العلاج الـداله على الحكم بالتخيير مفيده قبل جمعها مع أخبار آخرٍ التى تقتضـى مضـمونها لزوم الحمل على الجواز فى الأخـذ مثلاًـ وعليه فلاـ معنى للحكم بجواز الأخـذ بأحـدهما مع فرض عـدم حجيّه شـىء منهما، لأن الحجيّه ليست معناها إلاّ جواز الاحتجـاج به فى الاصابه والمخالفه، فمعنى كون أحـدهما حجّه أنّه لولم يعمل بشـىء منهما جاز للمولى الاحتجاج به على العبد فى تركه، كما يجوز للعبد الاحتجاج به على المولى فى فعله بالأمن عن العقوبه لو خالف الواقع.

وعليه، فلا اشكال بعد ورد الأخبار العلاجيه أن يصبح أحدهما حجّه، فلا يجوز له تركهما وإنْ كان العمل بهما إنْ امكن جائزاً.

فالقول بوجوب الأخـذ بأحـدهما من باب التسـليم، فى ما إذا كان متعلق الدليلين أمراً الزامياً، ولم يدلّ دليل خاص - ولو بواسـطه الجمع بين الأخبار الآمره بلزوم حمل أخبار التخيير على الجواز. يعدّ قولاً قويّاً.

الأخبار الداله على التوقف عند التعارض

۱- فمنها: موثقه سماعه بن مهران، عن أبی عبداللّه علیه السلام : «قلت: یرد علینا حدیثان، واحدٌ یأمرنا بالأخذ به والآخر ینهانا عنه؟ قال: لا تعمل بواحدٍ منهما حتی تلقی صاحبک فتسأله. قلت: لابدّ أن نعمل بواحدٍ منهما. قال: خذ بما فیه خلاف العامه»(۱).

أقول: صدر هذا الحدیث یوافق مع حدیثه الآخر(۲) الذی نقلناه فی أخبار التخییر، فإن النهی عن العمل بواحد منهما فی هذا الحدیث، أو الأمر بالارجاء أی التأخیر حتی یلقی الامام أو من یخبره، یدلّ علی التوقف بالعمل بواحدٍ منهما وهو المطلوب.

وقد یحتمل کون الحدیثین واحداً لاتحاد الراوی والمرویّ، وتشابه ألفاظهما، وإن کان فی الحدیث الأول زیاده فی ذیله.

وکیف کان، فیمکن أن یکون المراد من الارجاء والتوسعه هو التخییر بخلاف هذا الحدیث، حیث قد نهی عن العمل بواحد منهما، فلا یحتمل التخییر، ولعل هذا یوجب کونهما متفاوتین.

۲- ومنها: ذیل مقبوله عمر بن حنظله الآتیه، قال: «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن رجلین من أصحابنا... إلی أن قال: قلت: فإن وافق حکّامهم الخبرین جمیعاً؟ قال:

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من صفات القاضی، الحدیث ۴۲.

۲- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من صفات القاضی، الحدیث ۵.

إذا كان ذلک فارجئه حتی تلقی امامک، فإن الوقوف عند الشبهات خیرٌ من الاقتحام فی المهلکات»(۱).

أقول: دلالته علی التوقف تامه، مضافاً إلی لفظ الأمر بالارجاء وهو التعلیل الدال بکون المراد من الارجاء هو التوقّف لا التخییر، فیکون المراد من الشبهه هو الأخذ بالخبر والاستناد إلیه، إذ الأخذ بواحدٍ منهما والاستناد إلیه شبهه، کان الوقوف فیه خیر.

۳- ومنها: ما عن محمد بن ادریس فی آخر «السرائر» نقلاً من کتاب «الرجال» لعلی بن محمد، أنّ محمد بن علی بن عیسی کتب إلیه: «یسأله عن العلم المنقول إلینا عن آبائک واجدادک علیهم السلام ، قد اختلف علینا فیه، فکیف العمل به علی اختلافه أو الردّ إلیک فیما اختلف فیه؟ فکتب علیه السلام : ما علمتم أنه قولنا فألزموه، وما لم تعلموا فردّوه الینا»(۲).

۴- ومثله أیضاً: بل قریبٌ منه ما فی «المستدرک» عن محمد بن الحسن الصفار فی «البصائر» عن محمد بن عیسی، قال: «أقرأنی داود بن فرقد الفارسی کتابه إلی أبی الحسن الثالث علیه السلام وجوابه بخطّه، فقال: «سئلک عن العلم... إلی أن قال: ما علمتم أنه قولنا فألزموه، وما لم تعلموا فردوه إلینا»(۳).

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من صفات القاضی، الحدیث ۱.

۲- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من صفات القاضی، الحدیث ۳۶.

۳- المستدرک: ج۳، الباب ۹ من صفات القاضی، الحدیث ۱۰.

أقول: قد استدلّ للتوقف بحديث الميثمی الذی ذكرناه فی أخبار التخيير، ولكن قد عرفت دلالته علی وجوب الأخذ بأحدهما فی الحكم الالزامی، أو جوازه فی غيره، ولا يظهر منه التخيير، فالاستدلال به غير وجيه.

هذا كلّه فی الأخبار الوارده فی التخيير والتوقف، فلا بأس حينئذ بالرجوع إلی مقتضی الجمع بينهما وملاحظه نسبتهما.

كيفيّه الجمع بين الأخبار الداله علی التخيير مع الداله علی التوقف

قال المحقّق النائينی فی «فوائد الأصول» فی مقام الجمع:

(إنّ النسبه بين ما دلّ علی التخيير فی زمان الحضور، وبين ما دلّ علی التخيير المطلق وكذلك بين ما دلّ علی التوقف المطلق، وبين ما دلّ علی التوقف فی زمان الحضور، وإن كانت العموم والخصوص المطلق، إلاّ أنهما حيث كانا مثبتين، فلا يقيّد المطلق بالمقيد، لأن المطلوب من المطلق مطلق الوجود، فلا يحمل علی المقيد، بل يبقی علی حاله، فالتعارض كان بين التخيير المطلق، والتوقف المطلق غايته أنّ التعارض بينهما كان بالعموم من وجه، وبين ما يدلّ علی التخيير زمان التوقف فی زمان الحضور هو التباين، ولا ـ يهمّنا البحث عن رفع التعارض بين ما دلّ علی التوقف والتخيير فی زمان الحضور، فإنّه لا أثر له، مضافاً إلی أنّه لم يعلم الحمل بما دلّ علی التخيير فی زمان الحضور.

فالحرّی رفع التعارض بين ما دلّ علی التوقف والتخيير مطلقاً، وقد عرفت

أنّ النسبه بینهما هو العموم من وجه، ولکن نسبه ما دلّ علی التخییر المطلق مع ما دلّ علی التوقف فی زمان الحضور هو العموم المطلق، فیقیّد اطلاق التخییر بغیر زمان الحضور، فینحصر التخییر لزمان الغیبه، فتقلب النسبه حینئذٍ بین أدله التخییر المختصّ بزمان الغیبه، مع أدله التوقف المطلق بالعموم والخصوص المطلق، لأنّ التخییر بعد التقیید یکون مخصوصاً لزمان الغیبه، وعدم التمکّن من ملاقات الحجه علیه السلام ، والتوقف مخصوصٌ لزمان الحضور، فلازم ذلک هو القول بالتخیّیر فی زمان الغیبه کما علیه المشهور، فلا وجه للقول بالتوقف والأخذ بما یوافق الاحتیاط، فالأقوی هو التخییر فی المتعارضین مطلقاً، سواء کان أحدهما موافقاً للاحتیاط أم لا) انتهی ملخّص کلامه(۱).

أقول: لا یخفی ما فی کلامه من الاشکال:

أوّلا: إن النسبه بین دلیلی التخییر والتوقف المطلقان هو التباین، کما کان التباین بین دلیلی التخییر والتوقف فی زمن الحضور، إذ المعارضه کما کانت واقعه بین المطلقین، کذلک واقعه بین المقیدین بزمان الحضور، فکیف قال: (لا یهمّنا البحث فی رفع التعارض فی الأخیر).

وثانیاً: کیف لاحظ النسبه بین أخبار التخییر المطلق، مع دلیل التوقف بزمان الحضور بالعموم المطلق، ولم یلاحظ مثل هذه النسبه بین دلیل التوقف المطلق

۱- فوائد الأصول: ج۴ / ۷۶۴.

ودليل التخيير المختصّ بزمان الحضور، مع أنّ يقتضى ملاحظه النسبه فى الأخير هو انقلاب النسبه بعكس ما قاله بأنّ التخيير مختصٌ لزمان الحضور والتوقف لزمان الغيبه؟ والظاهر من كلامه أنّ مبنى اختياره لذلك هو طرح أخبار التخيير المختص بزمان الحضور، المتسشعر من قوله: (لا- يهمّنا البحث... إلى آخره) مع أنّه غير صحيحٍ بحسب الصناعه الأصوليّه فى الجمع بين الأدله، وعليه فهذا الجمع لا يُسمن ولا يغنى عن جوع، كما لا يخفى.

أما الشيخ رحمه الله : فقد جمع بينهما بحمل أخبار التوقف على زمان حضور الامام بواسطه دلاله بعض الأخبار بقوله عليه السلام : (أرجه حتّى تلقى امامك أو صاحبك)، وأخبار التخيير على ما لا يتمكّن من الوصول إليه عليه السلام مثل زمان الغيبه، فنتيجته هو كلام المشهور من التخيير فى زماننا هذا.

أورد على كلام الشيخ قدس سره : بأنّ المتمكن إنْ أريد منه كون الامام فى البلد الذى وقع فيه السؤال من السائل، فهو مخالف لسوق الأخبار، لأن الظاهر منها السؤال عن الواقعه المختلفه فيها الأخبار منهم، وكان السائل متحيّراً فى حكمها لأجله، وليس له طريق إلى معرفه حكمها بحيث تحسم به ماده الخلاف والاشكال، ولهذا ترى أنّ سماعه أجاب الامام بقوله: (لابد لنا من العمل بأحدهما) فأجاب أنّه: (خُذ بما خالف فيه العامه) خصوصاً مع ملاحظه ما اشتمل على جمله: (حتّى تلقى مَن يخبره) حيث يشمل غير الامام من بطانه الفقهاء والعلماء، فكيف يمكن حمل هذه الأخبار على خصوص زمان حضور الامام؟!

رأى المحقق الحائرى: ومن هنا ظهر عدم تماميه ما اختاره العلامه الحائرى قدس سره : (من حمل أخبار التوقف على مقام الفتوى والرأى والاستناد، وأخبار التخيير على التخيير فى مقام العمل تمسّكاً من أنّ عدم بناء العقلاء فى ارتكازهم على حجيه أحد المتعارضين بنحو الاستناد إليه فى مقام الفتوى لا تعييناً ولا تخييراً، وحيث كان هذا فى ارتكازهم فلا يحتاج فيه إلى التأكيد بأوامر كثيره، بخلاف تعيين مدلول أحد الخبرين بالظن، فإنه أمر مرسوم عند العقلاء، وقد تصدى الشارع بسدّ باب ذلك وردعهم بالحكم بلزوم التوقف عند التعارض، هذا بخلاف التخيير فى العمل، فإنه يجوز حيث لا يستند إلى الرأى والفتوى فى تعيين مدلول كلام الشارع، ويؤيّد ما ذكرنا ما فى بعض الأخبار بعد الأمر بالتوقف، قال: (ولا تقولوا فيه بآرائكم) انتهى.

وجه عدم تماميته: إنه على فرض التسليم يناسب مع بعض الأخبار مثل خبر الميثمى، بخلاف بعضها الآخر، حيث ينهى عن العمل بواحد منهما، بقوله: (فارجئه)، أو (لا تعمل بواحدٍ منهما) كما ورد فى موثقه سماعه، فإنه لا يناسب مع ما ذكره، إذ النهى عن العمل بواحدٍ منهما ينافى التخيير فى العمل، كما لا يخفى.

والمختار: الانصاف بعد التأمل والدقه هو أن يقال:

إنّ الأخبار الداله على التوقف المطلق تاره يقال أنها مختصه بالأمر بالتوقف فى مطلق الشبهه، كقوله عليه السلام : (قفوا عند الشبهه فإن الوقوف عند الشبهه خيرٌ من الاقتحام فى الهلكه) فحينئذ لا يكون هذه الأخبار مرتبطه بما نحن بصدده

من تعارض الخبرين، حتّى نلاحظ معارضتها لأخبار التخيير، لوضوح أنّ مورد هذه الأخبار حينئذٍ يكون فى صوره فقد الحجّه، وعدم قيام الطريق إلى الواقع، هذا بخلاف أخبار التخيير حيث أنّها فى مقام اثبات وجود الحجه وهو أحد الخبرين، بل وعلى فرض عموم الشبهه فى تلك الأخبار حتى يشمل لمثل المقام لتكون أخبار التخيير حاكمه عليها، لأنها تتكفل اثبات الحجه، وأخبار التوقف يخصص بصوره ما لم يعلم وجود الحجه، لا ما يعلم وجودها ويتردد بين الفردين، كما فى المقام.

وإنْ أبيت عن هذا الجواب، وقلت: بأن اخبار التوقف تكون مطلقةً حتى لمثل المتعارضين، كأخبار التخيير، فنقول حينئذٍ: إنٍ أخبار التوقف تكون على طائفتين كأخبار التخيير، من المطلق والمختصّ بزمان الحضور فى الأوّل، وزمان الغيبه فى الثانى، فحيث كان المطلقان فى كلّ منهما مع المقيّد فى كلّ منهما مُثبتين فى الحكم، فلا يقيد اطلاق كلّ منهما مع مقيد نفسه، أى لا تتقيد اطلاق التخيير مع التخيير المقيد بزمان الغيبه، ولا اطلاق التوقف مع مقيد التوقف فى زمان الحضور، فإذا لم يقيد الاطلاقان فيهما بمقيدهما، فتكون النسبه بين اطلاقى المتعارضين من التخيير المطلق والتوقف المطلق هو التباين، فيتعارضان فيرفع التعارض بينهما بواسطه تقييد اطلاق كلّ منهما بالمقيد للآخر، ويرفع التعارض.

وبعباره أخرى: إنّ مقتضى صناعه الاطلاق والمقيد فى المتخالفين هو التقيد، فيقيد اطلاق أخبار التخيير بأخبار التوقف فى زمان الحضور، واطلاق أدله التوقف بأخبار التخيير المقيده بزمان الغيبه، حيث أنّ مفاد كلّ دليلٍ هو خلاف

مقتضی ومفاد الدلیل الآخر، وحینئذٍ تصبح النتیجه القول بلزوم التوقف فی زمان الحضور، والتمکّن من الوصول، والتخییر فی زمان الغیبه، عملاً بالأخبار الوارده فی الطرفین، مع ملاحظه صناعه الاطلاق والتقیید فی المتخالفین.

وإنْ أبیت عن ذلک: وادّعیت بأن فی أخبار التوقف ما یُستفاد منه لزوم التوقف والعمل بالاحتیاط حتّی فی زمان الغیبه، ولیست أخبارها مختصّه لزمان الحضور فقط، أو بصوره المطلق فقط، بل أخبار التوقف علی طوائف ثلاث: طائفتان هو ما عرفت، وطائفه ثالثه هو التوقف فی خصوص زمان الغیبه، وعلی هذا یعارض مع أخبار التخییر فی خصوص زمان الغیبه، ولکن النسبه بینهما أیضاً تکون هو العموم والخصوص المطلق، لأن التوقف والعمل بالاحتیاط إنّما یصحّ فیما إذا امکن الاحتیاط فی تلک الواقعه لا مطلقاً، بخلاف ما دلّ علی التخییر فی زمان الغیبه، حیث یدلّ علیه سواء أمکن العمل بالاحتیاط أم لا، فیقید اطلاق أخبار التخییر فی زمان الغیبه أیضاً بما لا یمکن العمل بالاحتیاط، فتصیر النتیجه حینئذٍ هو التوقف فی زمان الحضور، والتوقف فی زمان الغیبه، مع امکان الاحتیاط فی مقام العمل، والتخییر فی صوره ما لا یتمکن من الاحتیاط ورفع التعارض بین الأخبار.

ولکن یرد علی الجواب الأخیر: - أنه غیر جیّدٍ، مضافاً إلی إباء مطلقات أخبار التخییر فی زمان الغیبه عن هذا الحمل ومضافاً إلی کونه غیر معمولٍ به عند الأصحاب، الأخبار حیث لم یذهب إلیه أحد منهم - إنّه یستلزم حمل تلک الأخبار

على الفرد النـادر، إذ قـلّ موردٌ لاـ يقـدر المكلف على العمـل بالاحتياط، فلا سبيل لنا إلّا القول بما ذكرناه قبل هـذا الفرض، من اختصـاص أخبار التوقف لزمان الحضور، وأخبار التخيير لزمان الغيبه، وهو المطلوب، ويكون الحكم فى الموردين الزامياً إذا كان موردهما حكماً الزامياً، وإلّا كان جائزاً وهو المطلوب فى المقام.

أقول: إذا ظهر لک صـحّه قول المشهور من وجوب الأخذ بأحد المتعارضين، وأنّ المستفاد من الأخبار هو التخيير فيهما فى زمان الغيبه، فيتفرع على ذلک هنا فروع وتنبيهات فيها ثمره مهمّه:

فروع باب التخيّير

الفرع الأوّل: هـذا التخيير هل هو تخيير فى المسأله الفقهيه الفرعيه – مثل التخيير فى القصـر والاتمام فى المواطن الأربعه، والتخيير فى الكفارات بين الثلاثه من الصوم والإطعام والعتق – أو أنّ التخيير تخييرٌ أصولى؟

الظاهر كون الثانى هو الأوجه والأظهر لأنّ المقصود من قوله عليه السـلام : (بأيّهما أخذتَ من باب التسـليم وسـعک) يثبت به هو الأخـذ بأحـدهما ليكون عليه حجّه وطريقاً يثبت به الواقع، لا مجرد الأخـذ فى مقام العمل، خصوصاً بعد ملاحظه اقتضاء التعارض بين المـدلول الالـتزامى لكـلّ واحـدٍ منهما مع المـدلول المطابقى للآخر فى كثيرٍ من الموارد حيث ينتهى الأمر إلى النقضـين، فلا معنى حينئذٍ للوجوب التخييرى كالقصر والاتمام، بل لا محيص من التخيير العملى أو التخيير

فی المسأله الأصولیه، وقد عرفت أنّ الظاهر من الأخبار هو التخییر فی المسأله الأصولیه، وبذلک یُحمل ما جاء فی خبر ابن مهزیار - حیث نقل عنه علیه السلام أنه قال: (موسّعٌ علیک بأیه عملت) المتوهم منه التخییر العملی الفقهی - علی التخییر فی المسأله الأصولیه، أی الأخذ بما کونه طریقاً إلی الحکم کما لا یخفی.

کما لا یجری هنا التخییر العملی العقلی، لأنه إنّما یکون فی دوران الأمر بین المحذورین، حیث یعجز المکلف علی مخالفه کلا الحکمین، لأنه قهراً إمّا فاعلٌ أو تارک بخلاف المقام.

الفرع الثانی: إذا عرفت کون التخییر هنا أصولیاً لا فقهیاً، فهل:

معنی التخییر هنا بمعنی جعل الطریقیه فی أحد الخبرین، وکونه طریقاً وأمارهً بعد الأخذ إلی الواقع.

أو یکون الحکم بوجوب الأخذ بأحدهما من قبیل الأصل العملی المعوّل علیه لدی الشک فی الوظیفه، حتی یکون من قبیل الحکم الظاهری، کأصل البرائه والاحتیاط فی الشک.

أو لا هذا ولا ذاک؟

وجوهٌ: أردئها الأول، وأوسطها الأوسط، وأقواها الأخیر.

وأمّا أردئیّه الأول: أولاً: لأنه لا معنی لجعل الحجیّه والأماریه والطریقیه لما لیس له ذلک، حیث یحکم العقل بتساقطهما، وعدم حجیه واحد منهما، بواسطه المعارضه، فکما لا یمکن جعل الطریقیه والأماریه للشک، کذلک لا معنی لجعلها

لما هو فاقدٌ للحجيه.

وثانياً: أنه لو أريد كشفها عن جعل حجيّه كلّ منهما معاً، فإنّه - مضافاً إلى كونه خلاف ظاهر أخبار التخيير - غير معقول.

ولـو سلّمنا إمكـانه، ولكن فى المقـام غير معقـول، لانتهـاءه إلى جعـل الطريق إلى المتناقضـين، فيمـا إذا دلّ أحـد الخـبرين على الوجوب والآخر على الحرمه، فاختار أحـد المجتهـدين أحـدهما والآخر للآخر، فإنّ لازمه أن يكون كلّ واحـد منهما طريقاً إلى الواقع، فينجرّ ذلك إلى جعل طريق فعلى إلى المتناقضين، وهو محالٌ.

مع أنّ جعـل الطريقيه لأحـدهما على سبيـل الابهـام، وجعـل المكلف مخيّراً بحيث تكون الطريقيه منوطه بأخـذ المكلف، ممّـا لا يمكن السبيل إليه.

فثبت أنّه ليس بمعنى جعل الطريقيه.

وأمّا الثانى: وإنْ كان ظاهر بعض الأدله مثل قوله عليه السلام فى روايه حَسَن بن الجهم:

(فإذا لم تعلم فموسعٌ عليك بأيّهما أخذت) يشابه مفاد ما ورد فى أدله البراءه فى قوله عليه السلام : (الناس فى سعه ما لا يعلمون) فى أنّه يعيّن الوظيفه عنـد الشك بحكم ظاهرى، نظير الأصل المعوّل عليه عنـد الشك، لكن هـذا لا ينافى كون الأخذ طريقاً إلى الواقع، أو أن يكون حجه للعبـد، إذ الحجه على الواقع يكون غير الأماره عليه، ففى ما نحن فيه إذا أوجب الشارع الأخذ بأحدهما، فلا يجوز للعبـد تركهما، فلو تركهما وأصاب تركه ترك الواقع استحق العقوبه، كما لو أتى بأحـدهما وخالف فإنه يعـدّ معذوراً، فيكون أحدهما حجّه لا بجعل الحجيه، فيكون نتيجه ذلك

صيروره وجوب الأخذ به مثل وجوب الأخذ بالأصل فى مورد الشک، هذا.

لکن الاشکال الذی یرد علیه: أنّه یلزم أن لا تکون مثبتات الأصول حجه، وأن لا یترتب علیه الاّ اللوازم الشرعیه والملازمات الشرعیه دون اللوازم العادیه والعقلیّه المترتبه علی أحد المتعارضین، مع أنّ الأمر لیس کذلک، إذ من الواضح أنّه إذا أخذ المجتهد أحدهما ترتب علیه کلّ ما یعدّ من لوازمه مطلقاً، فحیثُ لا یمکن الأخذ بأحد الوجهین، فلا جرم إلاّ الأخذ بأمرٍ آخر غیرهما، وهو أن یقال:

إنّ الخبرین المتعارضین وان کان فی نظر العرف والعقل هو التساقط، إلاّ أن الشارع أوجب الأخذ بأحدهما معیناً أو مخیراً فی حال التعارض، کوجوبه قبل التعارض، یعنی أنّ الخبر حیث کان من ذاته طریقاً إلی الواقع لولا المعارض، فهکذا یکون طریقاً إلی الواقع وحجّهً حتّی بعد التعارض فی نظر الشارع ولا یجوز التوقف فیهما بل یؤخذ بأحدهما، فکما أنّ الأخذ بالخبر غیر المعارض یکون حجّه بنفسه وبلوازمه الأعم من الشرعی وغیره، وکذلک یکون الخبر المبتلی بالمعارض، فالشارع جعل وظیفه المجتهد فی حال الشک فی المقام هو الأخذ بأحدهما، فهذا الواحد یکون حجّه قبل ذلک، بأن یکون حجّه بمالهما من المفاد مطابقهً والتزاماً، فالوظیفه حینئذٍ هو الأخذ بأحد الطریقین بما هو طریق عقلائی.

وبعباره أوضح وأوفی: الفرق بین الوجه الثانی والثالث - مع کون کلّ منهما یعدّ بیاناً للوظیفه فی حال الشک - هو أنّ الأصل فی مورد الشک کان أصلًا موضوعاً فی مقام العمل، ولذلک یکون الحکم فیه حکماً ظاهریاً، وتکون لوازمه

غیر الشرعیه غیر حجّه، هذا بخلاف ما نحن فیه حیث أنّ الحکم هنا فی مقام بیان الوظیفه فی مقام الأخذ بما یؤد ویرجع إلی الحکم، فلیس هذا الحکم حکماً ظاهریاً فی قبال الواقع، فاللّوازم المترتبه تکون لمفاد الخبر المأخوذ لا ـ لاصل الأخذ، وعلیه فالنقض بأن جعل الوظیفه فی صوره الشک یوجب عدم حجیه مثبتاته غیر وارد، لأنّه بعد الأخذ بأحدهما یجب العمل به وبکلّ ما یلزم من العمل بذلک الخبر.

وهذا الوجوب لیس بحکمٍ مولوی حتّی تترتب العقوبه علی ترکه من حیث نفسه، بل هو ارشاد إلی حکم العقل بوجوبه مقدمهً لتحصیل ما هو الحجّه فی البین، مع القدره علیه، کما هو الشأن فی حکمه فی الشبهه قبل الفحص للقادر علی تحصیل الحجّه الشرعیه، لوضوح أنّ العقوبه لیست إلّا لما هو مفاد الخبر، لا له ولترک الأخذ بالخبر، حتّی یستلزم تعدد العقوبه بذلک، کما لا یخفی.

الفرع الثالث: بعد ما ثبت أنّ التخییر هنا أصولی لا فقهی، یقتضی البحث عن أنّ هذا التخییر هل هو للحاکم والقاضی والمجتهد والعوام، أو لخصوص طائفهٍ أو طائفتین دون طائفه أخری؟

الـذی یظهر من الأصحاب تسالمهم علی أنه لیس للحاکم والقاضی فی مقام فصل الخصومه ورفع المرافعه بیان التخییر للمتخاصمین، لوضوح أنّ الحکم بالتخییر لا ـ یتم القضاء به و لا ـ ترفع الخصومه، لأنّ الخصومه ترتفع بحکمه لا ـ بفتواه، فلا ـ بدّ للقاضی من الأخذ بأحدهما والحکم علی طبقه لتفصیل الخصومه، فلا

معنى لجعل التخيير له فى مقام الحكم إلاّ الأخذ بأحدهما لنفسه لا للمتخاصمين، وهذا أمرٌ لا كلام فيه ولا اشكال.

كما لا ـ خلاف ولا ـ اشكال فى أنّه يجوز لنفس المجتهد والمفتى لعمل نفسه أن يأخذ بأىّ واحدٍ من الخبرين، بما يدلّ على وجوب الظهر أو الجمعه مثلاً، لأنه مخاطب بذلك، كما أنّ القاضى والحاكم مخاطبان بذلك فى عمل نفسيهما من حيث الأخذ بأحدهما والحكم على طبقه.

أقول: إنّما الاشكال فى المفتى بالنظر إلى مقلّديه:

فهل التخيير الأصولى مختصٌ بالمجتهد والمفتى، ولابدّ له من الأخذ بأحدهما والفتوى على طبقه لمقلديه، مثلاً ينتخب الخبر الذى يشتمل على وجوب الجمعه ويفتى به للمقلديه، ويتعيّن عليهم الجمعه مثل سائر الأحكام الواقعيه والظاهريه، بأن يقال إن خطاب (إذا لم تعلم فموسعٌ عليك) متوجهٌ إلى المجتهد، كما هو الحال كذلك فى سائر الأدله والأصول العمليه من الاستصحاب والبراءه والاحتياط، إذ المجتهد هو الذى يقدر على الفحص وتحصيل الحجّه أو المعارض، وسائر ما يعتبر فى اثبات حجيّه الدليل، وأمّا عامه الناس فمحرومون عن جميع ذلك، كما يؤيد ذلك أن تحصيل المرجّحات المنصوصه وغيرها فى المتعارضين يعدّ من شؤون المجتهدين لا المقلدين، ويكون رأى المجتهد فيه معتبراً لا العامى، فحينئذٍ لابدّ للمجتهد أن يأخذ ويختار أحدهما والافتاء به، ويجب على المقلد الرجوع إليه فى مقام العمل بما أفتى وذلك من باب وجوب رجوع الجاهل إلى العالم؟

أو أنّ التخيير الأصولى كالتخيير الفقهى الفرعى، يشترک فيه العالم والجاهل، كاشتراكهما فى الأحكام الواقعيه، إذ لا دليل لنا بالاختصاص، وكون الحكم بالتخيير للمجتهدين فقط، بل ظاهر الأدله خلافه، لأن الخطاب فيها قد توجّه لجميع المكلفين وأمّا معرفه المجتهد بالخبر دون العامى وقدرته على الفحص دونه، لا يوجبان القول باختصاص الأدله له، كما أنّ جميع الأدله فى الفروع والأصول تقوم لدى المجتهد، ولكن ذلک لا يوجب اختصاصه به، بل الظاهر من دليل: (إذا لم تعلم فموسّعٌ عليک بأيّهما أخذت) أنّ الحكم الكلى لكلّ مكلفٍ هو جواز العمل على طبق أحدهما، وأنّ حكم هذه التوسعه ثابتٌ للجميع، كما أنّ الأمر كذلک فى البراءه والاستصحاب، حيث يقال: (الناس فى سعهٍ ما لم يعلموا) أو نتمسّک بما جاء فى الاستصحاب: (من كان على يقين ثم شک) حكمه هو البقاء على الحاله السابقه، بل وهكذا فى سائر الأدله من القواعد الفقهيه من قاعده اليد ولا ضرر والضمان فى العقد بصحيحه وفاسده وغيرها.

نعم، رأى المجتهد متبعٌ فى تشخيص موارد الترجيح والتكافؤ، لقصور العامى عنه، وأمّا حكم المتعادلين وذى المزيّه حيث لا يحتاج إلى الاجتهاد يكون مشتركاً بينهما، وما يختص بالمجتهد هو الاجتهاد وبذل الجهد فى تشخيص الترجيح والتعادل، لا الحكم الكلّى الذى يشترک فيه العباد.

الثمره المترتبه: هى أنّه يصح للمقلّد أن يختار من الخبرين المتساويين غير ما اختاره المجتهد، فيما إذا عرف أنّ ما اختاره فى الفتوى بصلاه الجمعه مثلاً كان

من باب اختياره أحد الخبرين المتساويين، فيجوز للمقلد أن يخالفه فى الاختيار ويختار الخبر الذى يدلّ على وجوب صلاه الظهر دون الجمعه.

اختار المحقق الخمينى هذا الوجه، وقال: (هذا هو الأقوى) كما مال إليه المحقّق العراقى، بل هو الظاهر من الشيخ ونَسب إلى المشهور، خلافاً لظاهر كلام المحقّق النائينى حيث يظهر من كلامه أنه إنْ التزمنا بأنّ التخيير فى المقام أصولى، كان ذلك لخصوص المفتى دون العامى، وان التزمنا بأنّ التخيير فقهى، اشترك فى ذلك المفتى والمستفتى.

قلنا: إذا علم المقلّد أنّ ما التزم به مجتهده من كون المورد من موارد التخيير الأصولى، وأنّ دليل (فانتَ موسّعٌ) و(اذن فتخيّر) وأمثال ذلك مختصٌّ به، لم يكن للمقلّد أن يتخيّر بأحدهما بالأخذ بالظهر أو الجمعه، فشمول الخطابات لمثل هذه الأحكام للمقلدين لا يفيد إلاّ جواز أخذهم بخلاف ما أخذه مجتهده إنْ قلنا بشمول دليل الخطابات لهم، مع أنّ هذا لازمٌ أعمّ، لامكان جواز ذلك للمقلّد إنْ قلنا بأنه يجوز للمجتهد أن يبلغ الواقعه لهم بجوازهم الأخذ بما أخذه أو الأخذ بخلاف ما أخذه، كما سيأتى هذا البحث قريباً إن شاء اللّه تعالى.

ولكن مع ذلك فإنّ حكمه بعجز المقلد عن تحصيل ذلك، لا يوجبُ الاختصاص بالمجتهدين فى الأحكام، كما كان الأمر كذلك حتى فى الأحكام الفرعيه الفقهيه، غايه الأمر أنّ هناك دليلاً آخر يعمّ المقلدين وعامه الناس وهو وجوب رجوع الجاهل إلى العالم فى مقام العمل فى الأحكام، فالمجتهد وسيله

لابلاغهم بذلک، برغم ما ورد فی الخبرین المتعارضین (بأیّهما أخذت من باب السلیم وسعک).

وظیفه المجتهد فی موارد التخییر

یقع الکلام عن أنّه إذا التزمنا بأنه لم تکن الأحکام مختصّه بالمجتهدین، بل مشترک فیه العالم والجاهل، فهل یجب علی المجتهد الأخذ بأحدهما والفتوی علی طبقه، أو یجب علیه الفتوی بالتخیّیر الأصولی، أو أنّه مخیّر بین الفتوی بأحدهما وبین ابلاغ المقلدین بالتخییر؟

أقول: وأمّا الفتوی بالتخییر الفرعی الفقهی فممّا لا دلیل علیه. وأمّا بالنسبه إلی باقی الاحتمالات فالأقوی من بینها هو الأخیر، کما علیه المحقّق الخمینی والفیروزآبادی بعد ما قلنا بشمول مدلول الأخبار للجمیع، لوضوح أنّ للمجتهد الأخذ بأحد الخبرین والفتوی علی طبقه، حیث یکون ممّن له التوسعه بالأخذ بأحدهما والفتوی بذلک، کما أنّ له الأخذ بأحدهما والعمل به لنفسه، إذ مقام الافتاء لیس إلاّـ الحکم علی طبق الحجّه، نظیر ما لیس له العمل إلاّ مع قیام الحجّه علیه، ولیس المسأله کالمسأله الفرعیه التی یجب علیه الفتوی بالتخییر لا بیان التعیین، لأنه یکون فی هذه المسأله مأموراً بالأخذ بأحدهما، لما ورد من أنه یکون موسعاً علیه فی الأخذ بأحدهما، وهو فی التخییر مشترک مع المقلّد، غایه الأمر أنّ علی المجتهد أن یبیّن له ذلک، فبعد الأخذ بأحدهما أنّ علی یجوز للمقلد تبعیته فیما

أخذ به وأفتی من باب وجوب رجوع الجاهل إلی العالم.

کما یجوز للمجتهد الإفتاء بأصل التخییر، باعتبار أنه لاحظ أن الحکم مشترک بین الجمیع فی وجوب العمل علی طبق أحد الخبرین، أو التوسعه لهم فی الأخذ بأحدهما، فعلی المجتهد حینئذٍ أن یفتی بهذا الأمر، أی التخییر بین الاتیان بصلاه الظهر أو الجمعه، لأن التخییر فی الأخذ بأحدهما لیس إلاّ التخییر فی اتیان مضمونهما، ولا فرق من هذه الجهه بین المسأله الأصولیه والفرعیه، ولا یجب علیه اعلام المقلدین بأنّهم مخیّرون فی المسأله الأصولیه. نعم یجوز له الافتاء بالمسأله الأصولیه أیضاً بأن یفتی بجواز العمل علی طبق أحد الخبرین بعد احراز التعادل بینهما.

والنتیجه: للمجتهد هنا التخییر بین الأخذ بأحدهما والافتاء، کما یجوز له الافتاء بأصل التخییر الثابت لجمیع العباد، المستلزم تخییرهم فی مقام العمل فی الأخذ باحدهما من صلاه الظهر أو الجمعه، فلا یجب علیه اعلام المقلدین بالتخییر الأصولی بالخصوص، ولا اعلام خصوص الأخذ بأحدهما، وهذا هو المطلوب.

نعم، لو قلنا باختصاص الأخبار العلاجیه لخصوص المجتهدین، وأنّها لا تشمل غیرهم فلا محیص من القول بوجوب الأخذ بأحدهما والافتاء علی طبقه، لکن لا یجوز له الافتاء بالتخییر فی المسأله الأصولیه، ولا التخییر فی مقام العمل أیضاً، لاستظهار اختصاص التخییر للمجتهدین من الأخبار العلاجیه، ولکن قد عرفت خلافه.

تخيير المجتهد بدويّ أم استمراری

الفرع الرابع: فی أنّ التخيير إذا كان أصولياً لا فقهياً:

هل هو بـدويٌّ بحيث لو أخـذ المجتهـد بأحـدهما وأفتى به وعمل لا يجوز له الأخـذ بعده بالآخر فی مقام العمل والافتاء والقضاء مطلقاً؟

أو أن التخيير للمجتهد استمراریٌّ مطلقاً؟

أو لابدّ من التفصيل بين التخيير فی المسأله الأصوليه فبدویٌّ، وفی المسأله الفرعيه استمراریٌّ؟

أو التفصيل بين كون المخصوص بالخطابات فی التخيير إذا كان المجتهد فبدوی، وإذا كان عموم المكلفين فاستمراری؟

أقول: ذهب الشـيخ إلى الأوّل وقد اسـتدلّ لمختاره بعدم اطلاق فی الأخبار ثم تمّم كلامه - على حسب استدلال من يوافقه - أنّ التخيير لمن هو متحير ولم يأخـذ بأحـدهما، فـإذا أخـذ به فلاـ تحيّر له، وخرج عن موضوع دليـل التخيير، كمـا لاـ مجـال لجريـان الاستصـحاب أيضـاً بعـد الاختيـار الأـول، لعـدم بقـاء موضوعه، لأـن موضوع التخيير هو المتحيّر، فبعـد ما أخـذه يخرج عن كونه متحيّراً، ويقطع بعدم بقاء موضوعه، فلا يبقى مورد للاستصحاب.

وبعبـاره أخرى: يرى رحمه الله أنّ موضوع السؤال فی الأخبـار كـان هو الشـاك فی الوظيفه، وأمّـا الشـاك فی كيفيّه التخيير بـأنه بدوی أو استمراری، فإن الخبر مغفولٌ

عنه ولا يستفيده السائل منه، فالأخبار تكون مهمله بالنسبه إلى بيان هذا الحكم المردد فيه.

ولكن أجيب عن الشيخ قدس سره : - على حسب ما فى تقريرات المحقّق الخمينى قدس سره - : (بأنّ العمده فى أخبار التخيير هو خبر حسن بن الجهم، فإن سوق السؤال وان كان موافقاً لما ذكره الشيخ، إلّا أنّ فى جوابه عليه السلام عنايه والتفات إلى أنّ المراد من السؤال هو عدم العلم والشک، وأنه إذا لم يعلم فموسعٌ عليک، فيفهم أنّ الحكم المذكور يكون مغيّى بعدم العلم بصدق أحدهما المعين، أى أنه ثابتٌ إلى أن يعلم صدق أحدهما المعيّن، فمجرّد اختيار أحدهما فى واقعهٍ لا يتغير الموضوع، وهو عدم العلم، فباطلاقه لفظاً يدلّ على بقاء التخيير واستمراره لا باطلاقه فقط.

وتوهّم: أنّه مع اختيار أحدهما يصير هو أماره على الواقع، فيعلم صدقه تعبداً، فالغايه حاصله حينئذٍ.

يدفعه: أنّ ذلک غير معقول، إذ ليس الحكم بالتخيير إلاّ مجرّد جعل الوظيفه والحكم بترتيب الآثار، لا اثبات الحقيّه الواقعيه للمختار تعبداً.

وأوضح من ذلک فى الدّلاله روايه ابن المغيره، حيث جعل الغايه فى السعه هى رؤيه القائم، وأنّ الموضوع للحكم بالتخيير هو عدم العلم بصدق أحدهما المعيّن، ولو أراد منه التخيير الابتدائى لجعل الغايه عدم اختيار أحدهما، لا العلم بصدق أحدهما أو رؤيه القائم، فلا اشكال فى كون التخيير استمرارياً، سواء كان

التخییر أصولیاً أو فرعیّاً) انتهی محل الحاجه(۱).

أقول: لا یخفی أنّ المکلف قبل الأخذ بأحد الخبرین یصدق علیه أنّه مخاطبٌ بالأخذ بأحدهما، فحینئذٍ إذا أخذ بأحدهما لا اشکال فی کون المأخوذ یعدّ حجّه له، ویجوز له العمل به، فحینئذٍ لو أردنا اثبات جواز الأخذ بالآخر یأتی البحث عن أنّ هذا الحکم هو نفس الحکم الأول بجواز الأخذ بأحدهما، أو أنّه حکمٌ آخر یستفاد منه أنّه یجوز رفع الید عما أخذه أولاً، والعدول إلی الآخر؟

فإنّه لا شک أنه لا تعیّن له للحکم لمن أخذ بالأول أنه یجوز لک الأخذ بأحدهما، حیث إنّه قد عیّن فرده فی هذین الخبرین نظیر التخییر فی الخصال، حیث إنّ التخییر ثابتٌ قبل الأخذ بأحدهما، فإذا أخذ یکون قد فاثبات التخییر فی حقّه بعده لیس إلّا الحکم بجواز رفع الید عنه والأخذ بالآخر، وهذا یحتاج إلی دلیلٍ آخر غیر ما دلّ علیه بالدلیل الأوّل.

نعم، یصحّ له التخییر بأخذ فردٍ آخر فیما إذا کان قد عَرَض له خبران آخران متعارضان، نظیر تکرّر الکفاره المستلزم لتکرّر التخییر باختیار فردٍ آخر غیر ما اختاره الأوّل، فهکذا یکون هنا، فالحکم بالتخییر الاستمراری بواسطه اطلاق الأخبار، لیس معناه أن یکون الدلیل دالاًّ علی أنّک مخیّرٌ بالأخذ بأحدهما، سواء أخذ بواحدٍ منهما أم لا، وبالتالی فإنّ اثبات الاطلاق بذلک مشکل.

۱- تنقیح الأصول: ج۴ / ۵۴۲.

وإنْ أريد بالتخيير مادام لم يأخذ ولم يختر أحدهما كما هو الظاهر، فلا وجه لدعوى الاستمرار فيه بالاطلاق والعمل بأن يترك ما أخذه أولاً ويأخذ بالآخر.

وعليه فما ذكره الشيخ من أن التخيير فى المقام بدوى لا استمرارى هو الأقوى والأوفق بسياق الأخبار.

هذا كلّه بالنظر إلى دلاله الأخبار، فمن استظهر منها البدويه أو الاستمراريه أخذ بهما ولا بحث. وأمّا لولم تستظهر ذلك وشككنا فيه، وأردنا استظهار ذلك بالأصل العملى مثل الاستصحاب يأتى البحث عن أنّه يجرى هنا استصحاب التخيير بعد الأخذ بواحدٍ منهما أم لا؟

امكان استصحاب التخيّير وعدمه

للمسأله صورٌ ثلاثه:

تاره: يشكّ فى بقاء التخيير وعدمه ولو فى المسأله الأصوليه.

وأخرى: يشكّ فى بقائه وعدمه لأجل الشك فى أنّ التخيّير هل هو فى المسأله الأصوليه أو فى المسأله الفرعيه، بعد الفراغ والقطع بأنه فى الأولى بدوى وفى الثانيه استمرارى.

وثالثه: أن يكون منشأ الشك هو الشك فى أنّ الخطابات التخييريه عامه شامله لجميع المكلفين، أو أنها تختصّ بالمجتهدين، بعد الفراغ عن أنّه على الأول استمرارى وعلى الثانى بدوى قطعاً؟

وأمّا الاستصحاب على الوجه الأوّل: فقد يقال بعدم جريان استصحاب بقاء التخيير فی المسأله الأصوليه، لكونه شكاً فی المقتضی، ولا حجّه فی الاستصحاب فی الشک فی المقتضی، إذا الشک هنا ناشٍ من حيث أنّه لا يعلم أنّ غايته هل هو الأخذ أو عدم العلم بصدق أحدهما المعيّن، إذ على الأوّل يزول الشک، دون الثانی حيث يكون الشک حينئذٍ فی حصول غايته وهو المقتضی.

نعم، على القول بحجيه الاستصحاب فی الشک فی المقتضی، يجری الاستصحاب، سواءً قلنا بجريان الاستصحاب فی الأحكام الكليه الشرعيه أم لم نقل، لأن الحكم بوجوب الأخذ بأحدهما ليس بحكمٍ شرعيٍ تكليفی، بل هو حكم ارشادی إلى حكم العقل. وعليه، فما قاله المحقّق الخوئی من عدم جريان الاستصحاب هنا لكونه استصحاباً فی الأحكام الكليه الشرعيه، غير جيّد.

كما أنّ دعوى معارضته مع استصحاب حجّيه المختار والمأخوذ من الخبرين، حتى يدخل فی باب تعارض الاستصحابين غير وجيه، لأنّ الشک فی حجيه المأخوذ وعدمها مسبّبٌ عن الشک فی بقاء التخيير وعدمه، فإذا قلنا بجريان الأصل فی السبب، فلا يبقى شک للمسبّب حتّى يجری فيه الاستصحاب ويعارضه.

نعم، تصحّ هذه الدعوى لمن أنكر التسبّب الشرعی، فحينئذٍ بعد التعارض والتساقط إذا شككنا فی التخيير وعدمه بعد الأخذ، دخل المورد فی باب دوران الأمر والمسأله بين التعيين والتخيير، فلابدّ هنا الحكم بالتعيين وإنْ كان الأصل فی دوران الأمر بينهما فی غير المقام هو التخيير، لأجل البراءه عن خصوصيه التعيين

التى هى كلفه زائده داخله تحت أصل البراءه.

وأمّا فى المقام: فمقتضى القاعده هو التعيين، لأن الأخذ بالمأخوذ وتعيينه يعدّ أخذاً بالحجّه قطعاً، بخلاف ما لو قلنا بالتخيير، حيث يحتمل أن يكون رفع اليد عن المأخوذ والرجوع إلى الآخر رجوعاً بغير حجّهٍ، فالأصل عدمه، لأن الشك وفى الحجيه مساوقٌ لعدم الحجيّه.

الاستصحاب على الوجه الثانى: وممّا ذكرناه فى الوجه الأول يظهر حكم المسأله فى الصوره الثانيه، وهو ما لو شككنا فى كون التخيير هنا فى المسأله الأصوليه حتى يكون بدوياً نقطع بزواله بعد الأخذ، أوفى المسأله الفرعيه ليبقى حتّى بعد الأخذ ويعدّ تخييراً استمرارياً.

وهكذا فى الصوره الثالثه حيث نشك أنّ التخيير حكم لعامّه المكلفين حتى يبقى، أو لخصوص المجتهدين حتى يزول، حيث يكون الشك هنا فى دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ومقتضى الأصل هنا التعيين، كما عرفت.

هذا، مضافاً إلى أنّ الشك فى بقاء التخيير هنا - لأجل الشك فى كونه مسأله أصوليه أو فرعيه - ليس من قبيل الشك فى الاستصحاب الكلى فى القسم الثانى، بأن يقال إنّه لو كان المورد من الأولى فنقطع بالزوال بعد الأخذ، وان كان من الثانيه نقطع بالبقاء بعده، فيُستصحب التخيير الكلى الموجود قبل الأخذ.

لوضوح أنّه ليس لنا جامع مجهول بين التخييرين حتّى نَستصحب ذلك الجامع، إذ الشارع لم يُشرّع التخيير حكماً جامعاً للاصولى أو الفرعى، فالمردّد هنا

بين البقاء وعدمه يكون من قبيل الشك فى الفرد المردّد بين الموردين، ففى مثله لا يجرى الاستصحاب.

نتيجه البحث: إنّ التخيير هنا بدوى، ولا دليل لنا على الاستمرارى لا اطلاقاً ولا اصلاً عمليّاً كما لا يخفى.

الفرع الخامس: أنّه لا اشكال فى أنّ أخبار التخيير - التى قد مضى ذكرها - وأخبار الترجيح - حيث يأتى لاحقاً - تشملان صوره تعارض الروايات والنصوص المرويّه عن النبى صلى الله عليه و آله والأئمه عليهم السلام ، ولكن الذى ينبغى أن نبحث عنه هو أنّ الأخبار المذكوره هل تشمل صوره تعارض الأقوال فى سلسله طرق الروايات، كما إذا تعارض أقوال الرّجال فى التوثيق والتعديل فى رواه الخبر الواقعه اسماءهم فى سلسله السند، أو تعارض أقوال أهل اللّغه فى بيان مداليل ألفاظ الروايات، أم لا؟

الظاهر عدم شمولها، لأنه ليس من قبيل تعارض الخبرين المختلفين المذكور فى موضوع الأخبار من التخيير والترجيح، كما لا يشمل صوره وقوع التعارض بين الخبرين من حيث الاختلاف فى نسخ الجوامع المتأخره، مثل «الكافى» و«التهذيب» و«الإستبصار» و«الفقيه» وحيث نعلم أنّ الاختلاف ليس فى جهه صدور أصل الحديث، باعتبار أنّ الاختلاف لم يكن فى الجوامع والأصول الأوليّه، لأن تعارض الخبرين واختلاف النسخ قد حصل فى الجوامع المتأخره دون الأصول الأصليه. ولذلك يقع الاختلاف فى النسخ فى روايه واحده

بین موردین من کتابٍ واحد، کما نری کثیراً وقوع ذلک فی کتاب «التهذیب» حیث نری اختلاف نقل الحدیث فی بابین نعلم أنّه لیس إلّا حدیث واحد، إلّا أنّه قد اختلف ضبطه فعدّ حدیثین، ولذلک فالحکم بالتخییر فی مثله مشکلٌ جدّاً.

الفرع السادس: لا اشکال فی شمول الأخبار العلاجیه بالتخییر أو الترجیح إذا ورد خبران مختلفان، بأن یکون تغایرهما فی جمیع مراتب سلسلتی السند حتی ینتهی إلی الامام علیه السلام ، کما لو فرض حدیثاً نقله الکلینی باسناده عن علیّ بن ابراهیم، عن أبیه، عن حمّاد بن حریز، عن زراره، عن الامام علیه السلام ، ونقل الشیخ خبراً آخر بسلسله سندٍ آخر عن محمد بن مسلم عن امام واحد أو امامین، فلا خلاف أنّ هذا هو القدر المتیقن من قوله: (یجئ عنکم خبران مختلفان...).

وأما لولم یکن الأمر کذلک بل:

اختلفا من جهه واتحدا من جهه أخری، کما لو اتحدا فی الراوی الأخیر فی سلسله السند، وهو زراره مثلاً واختلفا فی سائر افراد الرواه المذکورین فی سلسله السند.

أو کان شخص الراوی فی الأوّل فی سندیهما واحداً والباقی مختلفون.

أو کان الوسط متحداً والباقی مختلفون مع الاختلاف فی النقل.

فهل یصدق علی کلّ ذلک عنوان تعارض الخبرین أم لا؟

الظاهر صدقه، لأن ورود کلمه (رجلین) فی أخبار الترجیح لا خصوصیه فیها، بل المقصود هو نقل الخبرین بصورتین مختلفین، ویعدّ من قبیل ما ورد فی

الأخبـار من أنّ (الرجـل يشـکّ فی الثلاث والأربع) فکما أنّ الرجولیه لا خصوصـیه لها حیث یصـدق عنوان التعارض إذا شـکت المرأه بینهمـا أو دون امرأتـان روایتـان فـإن العنوان المـذکور صـادق بالنسـبه إلی وحـده الرواه وتعـدّدها، بـل حتی لو علمنـا أن الحـدیث الصادر عن المعصوم لیس إلاّ بواحـد منهما، ولم یصـدر إلاّ الواحد منه علیه السـلام والآخر کذب، ولکن لا نعلم أیّهما ذلک، فمع ذلک یصدق علیه عنوان تعارض الخبرین موضوعاً أو ملحق به حکماً لو أبیت دخوله موضوعاً کما لا یخفی.

کمـا لاـ فرق فی جمیع مـا ذکرنـا بین مـا لو کـان النقـل بصوره القراءه والسـماع، کما کان متعارفاً فی الصـدر الأوّل، حیث کانوا یسـمعون الروایـات عن مشایخهم، أو کان الأخـذ من الکتب والجوامع الأصـلیّه علی نحو الاسـتنساخ کما هو المتعارف فی زماننا هذا.

الفرع السابع: هل التخییر بین المتعارضـین ا لمتکافئین أو الترجیح مع وجود بعض المرجّحات یکون مختصاً بما لم یکن التعارض بینهما إلاّ فی الخبرین المتعارضین الصادرین عن الأئمه علیهم السلام ، دون ما لو کان التعارض بین الخبر الصادر عن النبی صلی الله علیه و آله والصادر عن الأئمه علیهم السـلام ، حیث إنّه یکون الصادر من الأئمه المتأخره عنه صـلی الله علیه و آله مقدماً علی الصادر من الأئمه المتقدمین ویؤخذ به، أو لا فرق فی التخییر والترجیح بذی المرجّح بین التعارض فی الموردین؟ فیه وجهان:

تـاره: یقال بالأوّل اسـتظهاراً من بعض الأخبار مثل ما رواه الکلینی باسـناده الصـحیح عن محمـد بن مسـلم، عن أبی عبـداللّه علیه السلام ، قال: «قلت له: ما بال أقوامٌ

یروون عن فلان وفلان عن رسول اللّه صلی الله علیه و آله لا یُتّهمون بالکذب، فیجیئ مسلمٌ خلافه؟

قال: إنّ الحدیث یُنسخ کما یُنسخ القرآن»(۱). حیث یفهم منه کون الروایه الصادر عن الأئمه علیهم السلام ناسخاً لما رواه النبیّ صلی الله علیه و آله فیرفع الید عن الأوّل، هذا.

ولکن قد أجیب عنه: أنه یجب معرفه المراد من النسخ: (فلو کان المراد من النسخ هو الاصطلاحی منه، بناء علی امکانه بعد انقطاع الوحی أیضاً، لکونه بمعنی بیان أمد الحکم لا ارتفاع الحکم المستمر، فلابدّ من أن یکون المراد من الحدیث الناسخ للحدیث النبوی مقطوع الصدور، فإن ضروره المذهب قاضیه بعدم نسخ الکتاب والسنه بالخبر الظنی، بل هذا ممّا اتفق علیه الفریقان، فاذاً لو کان المراد من النسخ هو النسخ الاصطلاحی فلابدّ من أن یکون المراد من الناسخ المقطوع الصدور، وهو خارجٌ عن محلّ الکلام.

وان کان المراد من النسخ بمعناه اللغوی، لیشمل التخصیص والتقیید، کما قد أطلق علیها فی بعض الأخبار، فإنه یکون المراد تخصیص العموم المرویّ عن النبی صلی الله علیه و آله بالمخصص المروی عن الامام علیه السلام أو تقییده به، ولا مانع منه، ولکنه أیضاً خارج عن محل الکلام، لأن الکلام فی المتعارضین الذین لا یکون بینهما جمعٌ عرفی کما تقدم) انتهی(۲).

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴.

۲- مصباح الأصول: ج۳ / ۴۱۷.

أقول: ولا يخفى ما فيه باعتبار أن النسخ قد يُطلق ويراد منه رفع الحكم الظاهر فى الاستمرار، خصوصاً على الصادر عن رسول اللّه صلى الله عليه و آله ، حيث قد ورد فى حقّه: (أنّ حلاله حلالٌ إلى يوم القيامه وحرامه حرامٌ إلى يوم القيامه) فلا ينافى حينئذٍ اطلاق النسخ بما يروى عن الأئمه عليهم السلام ، ويكون هذا موجباً لتقدم الثانى على الأوّل، إلاّ أنّه حينئذٍ ليس هو بنفسه ناسخاً حتى يقال بلزوم كونه مقطوع الصدور، وينافى مع انقطاع الوحى، بل يعدّ الخبر الثانى كاشفاً عن وجود حديثٍ ناسخٍ صادرٍ عن الرسول صلى الله عليه و آله ولم يبيّن إلاّ بواسطه الامام عليه السلام ، لمصلحةٍ فى تأخير بيانه، فبناء على ذلك لا ينافى كون المراد من النسخ هو الاصطلاحى منه، وهو بيان أمد الحكم، لأنه حينئذٍ يكون كاشفاً عن الناسخ لا كونه بنفسه ناسخاً هذا.

إلاّ أنّه يصحّ فيما لو قطعنا ولو بالقرائن الخارجيه، أو من ناحيه كثره الأخبار على كون الثانى بصوره النسخ للأوّل، مثل ما لو كان حاضراً عند الامام عليه السلام وبيّن ما يفهم منه ذلك. وعليه، فلا ينبغى الاعتماد على المذكور فى مطلق التعارض، بل الملاك فى التعارض هو الرجوع إلى الأخبار العلاجيه فى الترجيح والتخيير، إلاّ ما عُلم خروجه عنه، فلا فرق فيه بين كون الخبرين المتعارضين صادرين عن الأئمه أو عنهم وعن النبى صلى الله عليه و آله ، أو كان كلاهما صادرين عن النبى صلى الله عليه و آله .

كما لا فرق فى الرجوع إلى الأخبار العلاجيه بين ما لو كان الخبران المتعارضان يعلم من حيث الزمان كون أحدهما متقدماً والآخر متأخراً، أم لا يعلم، أو يُعلم ذلك فى أحدهما دون الآخر، خلافاً لما قد يتوهّم استفاده ذلك من

بعض الأخبار، من أنّ الملاک فی التعارض إذا علم تاریخهما بالتقدم والتأخر، وأنّه حینئذٍ یجب أن یؤخذ بالأحدث والمتأخر، فلا یحکم بالتخییر مثلاً، وهو کما رواه الکلینی باسناده الصحیح إلی أبی عمرو الکنانی، قال: قال لی أبو عبداللّه علیه السلام : «یا أبا عمرو أرأیتَ لو حدّثتک بحدیثٍ أو افتیتک بفُتیا ثُم جئتنی بعد ذلک فسألتنی عنه فأخبرتک بخلاف ما کنتُ أخبرتک، أو افتیتُک بخلاف ذلک، بأیّهما کنتَ تأخذ؟ قلت: بأحدثهما وأدع الآخر. فقال: قد أصبَت یا أبا عمرو، أبی اللّه إلاّ أن یُعبد سرّاً، أما واللّه لئن فعلتم ذلک أنّه لخیرٌ لی ولکم، أبی اللّه عزّوجلّ لنا فی دینه إلاّ التقیه»(۱).

ولکن یمکن أن یجاب عنه: بأنّ الخبر غیر مرتبط بما نحن فی صدده، لأنّ مورد هذه الروایه ما لو علم المکلف بصدور کلا الحکمین عن الامام علیه السلام المعاصر له، فحینئذٍ لابدّ له من العمل بالمتأخر، نظیر ما صدر مثله لعلیّ بن یقطین عن موسی بن جعفر علیه السلام ، حیث قد سعی علیه بعض اعداءه عند هارون، ووشوا به وقالوا إنّه من الشیعه وتابعٌ لموسی بن جعفر علیه السلام وأنّ الشاهد علی ذلک أنه یتوضأ بوضوء الشیعه، وحینما علم الامام بذلک أمره بأن یعمل فی وضوءه کما یعلمه العامه، وفیما رأی هارون سراً ما قام به من وضوء أهل السنّه، حَسُن ظنه به وبذلک نجی من القتل، ثم بعد ذلک أمره علیه السلام بالرجوع إلی حاله السابق، ولا یخفی أنّ الأمر الأوّل الصادر عن الامام بالنسبه إلی الثانی لا یخلو عن أحد الوجهین:

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۷.

أمّا أن یکون الأول صادراً عن تقیه، لکان المتأخر صادراً لبیان الحکم الواقعی، فلا اشکال من وجوب الأخذ بالثانی.

أو أنّ الأمر الأول صادرٌ للحکم الواقعی، فالثانی یُجب الأخذ به لامکان کونه صادراً عن تقیه، لوجوب رعایتها فإن الامام علیه السلام کان أعرف بمواقعها، بل ربما یجری هذا المعنی فی حق امامٍ سوی الامام الصادر عنه الأمر الأوّل، فیما لو علم حکمه الواقعی المتعارف بالنسبه إلی الأوّل، ومع ذلک علم بصدور أمر من الامام الذی کان بعده، بخلاف ما کان فی أمر الامام الأول، فحینئذٍ أیضاً یجب الأخذ بالثانی، لأنه یعلم حینئذٍ بوجود مصلحه فی أمره ولو کان لأجل التقیه.

ولکن هذا المعنی لا یجری فی حقّنا، حیث أنّ المتقدم والمتأخر بالنسبه إلینا علی حدّ سواء، إذ لا علم لنا بصدورهما، بل ربما نحتمل أن لا ـ یکون شیءٌ منهما صادراً، بل وعلی تقدیر صدورهما واقعاً لا نعلم أنّ أیّاً منهما صدر لبیان الحکم الواقعی دون الآخر حتی یکون علمنا موافقاً له، فلا سبیل لنا إلاّ الرجوع إلی مرجحٍ آخر إنْ وجد وإلاّ إلی التخییر.

مع أنه لو کان نفس تأخیر صدور أحد الخبرین مرجّحاً لأحد المتعارضین علی الآخر، لزم من ذلک طرح کلّ الأخبار العلاجیه من المرجّحات وغیرها، من التخییر، لأن کثیراً من الأخبار المعارضه نعلم تأخیر صدور أحدهما عن الآخر، کونه صادراً عن امامٍ متأخر بالنسبه إلی الامام الذی صدر عنه الخبر السابق، ومع ذلک نرجع فی التعارض إلی المرجّحات، ومع فقدها إلی التخییر کماً لا یخفی.

فالظاهر أنّ المورد لمثل هذه الروايه هو ما عرفت وهو من يعلم صدور كليهما عن الامام، ودار أمره بين كون أحد الحكمين مشتملاً بما قد عرفت توضيحه من الحكم الواقعى أو الظاهرى لأجل التقيه وغيرها، ومورد الأخبار العلاجيه من الترجيح والتخيير يكون فى غير ذلك المورد، فلا تنافى بينها وبين الأخبار، وهو المطلوب.

بل إنّ الروايه مشتمله على ما يفهم منه الاختصاص بما ذكرناه، أى بما يعلم كون أحدهما صادره على نحو التقيه، حيث قال عليه السلام : (أبى اللّه إلاّ أن يُعبد سرّاً) حيث يفهم منه كون المورد ما لا يمكن اظهار الحقّ فيه، والاتيان بما هو حكم اللّه.

كما قد يؤيد ذلك الجمله التى بعدها وهى: (لئن فعلتم ذلك إنّه لخيرٌ لى ولكم) خصوصاً مع قوله: (أبى اللّه فى دينه إلاّ التقيه) وأينَ هذا مع ما نحن فى صدده من الخبرين الذين لا نعلم فيه ذلك، ونحتمل كون الصدور فى أحدهما كذلك، أو لم يصدر شىءٌ منهما، كما يحتمل وجود التقيه فى أحدهما دون الآخر وأمثال ذلك؟

هذا تمام البحث فى الفروع المترتّبه على القول بالتخيير فى الدليلين المتعارضين.

شروط الترجيح فى الخبرين المتعارضين

أقول: بعد الفراغ عن التخيير وأدلّته، حيث ثبت قيام أخبار كثيره داله على التخيير فى المتعارضين، وقد ثبت من خلال البحث السابق لزوم رفع اليد عن

مقتضـی الأصـل الأولی علی الطریقیه بتساقطهما عن الحجیه، ولزوم الرجوع إلی الأصل الثانوی المسـتفاد من الاجماع أو الأخبار العلاجیه الـداله علی عـدم جواز ترک العمل بهما، وأنّ اللازم هو الأخـذ بأحدهما، وحینئذٍ یصل الدور إلی البحث عن أنّ الأدله الـداله علی التخییر فی المتعارضـین - کما قـد عرفت صـحّه قول المشـهور من القول بالتخییر فی زمان الغیبه وحمل أدله التوقف علی زمـان حضور الامـام - هل تـدلّ علی التخییر علی نحو الاطلاق، أی سواء کان أحـد المتعارضـین ذی مزیّه ورجحان، أو لم یکن الأمر کذلک بل التخییر مخصوصٌ بخصوص المتعارضین المتساوین؟

ثم علی القول بذلک یصبح الأخذ بذی المزیّه واجباً بخلاف ما لو قیل بالاطلاق حیث یکون الأخذ حینئذٍ بها مستحباً لا واجباً.

ثم علی القول بوجوب الترجیـح بـذی المزیّه، هـل هو واجبٌ مطلقـا، أو أنّه واجب عنـد وجود بعض المرجّحـات دون بعض کما علیه المحقّق العراقی، وسیأتی توضیحه؟

کما ینبغی البحث فی مرحله أخری عن أنّه: علی القول بوجوب الأخـذ بذی المزیّه، هل هو مختصٌ بالمزایا المنصوصه، أو یجوز التعدّی إلی غیرها؟

ثم لولم نقل ولم نسـتکشف من أخبار التخییر وغیرها بتعیین أحد الأمرین من التخیر أو الترجیح، وتردّدنا فی ذلک، وشـککنا فی أنّه هل یجب الأخذ بذی المزیّه تعییناً أو کان تخییریاً، فهل مقتضی الأصل هنا هو التعیین أو التخییر کما فی المسأله الفقهیه؟

وعليه، فلا بأس بأن نقدّم هذا البحث ثم نتوجّه إلى سائر البحوث تدريجاً، فنقول ومن اللّه الاستعانه:

تعيين الأصل عند الشک فی التعيين والتخيير

البحث الأول: عن بيان ما هو مقتضی الأصل فی الشک فی التعيين والتخيير هنا.

قد يقال: بأن الأصل عند دوران الأمر بين التعيين بوجوب الأخذ لذی المزيه أو التخيير هو التعيين هنا، ولو كان الأصل فی غير المقام هو التخيير، ولعلّ وجهه أنّ الدوران فی غير المقام كان من باب التخيير فی المسأله الفقهيه، فعند الشک فی التعيين والتخيير يصبح الأصل هو الثانی، لأن الحكم بوجوب أحدهما بالخصوص دون الآخر كُلفه زائده، مضافاً إلى أصل الوجوب، فالأصل البراءه، ولزوم رفع اليد عنه، فتكون النتيجه هی التخيير.

هذا بخلاف المقام، حيث أنّ التخيير هنا فی المسأله الأصوليه، والأصل فيها التعيين، لأن الأمر هنا هو وجوب التعبّد بالأخذ بأحدهما.

وفيه: لا يخفی ما فيه من الاشكال، لوضوح أنّ مجرد كون المسأله أصوليه لا يوجب خروجها عمّا هو مقتضی الأصل وهو البرائه عن الكُلفه الزائده فی الحكم بالتعيين، فلابدّ أن يكون الوجه هنا شيئاً آخر.

والظاهر كون السرّ فيه هو أنّ مع وجود مزيّه فی الخبر المرویّ يوجب حصول علم لنا بحجيّه ذلک فی الأخذ والعمل به قطعاً، فهو يستلزم الشک فی حجيّه

الخبر الآخر لاحتمال كون التكليف مخصوصاً بخصوص ذى المزيه دون غيرها، فإذا شككنا فى حجيّه فردٍ آخر لزم من ذلك الشك سقوطه عن الحجيه، لأن الشك فى الحجيه مساوق لعدم الحجيه كما لا يخفى، هذا.

مناقشه المحقّق الخمينى

قال المحقّق الخمينى قدس سره : فى معرض مناقشته لهذا القول بأنّ مسأله الشك فى الحجيه مساوق لعدمها غير جاريه هنا، لأن المفروض أن المستفاد من الأخبار العلاجيه هو وجوب العمل بواحدٍ منهما، وعدم جواز تركهما، فحجيّه كلّ واحد منهما فى العمل ثابته ومفروضه، فلا يكون الأمر هو التعيين هنا، وان كان الأمر كذلك هناك. هذا كما فى تقريراته المُسمّى بتنقيح الأصول(۱).

ولكن يرد عليه: أنّه ما هو المنشأ لاستفاده ذلك؟

فإن كان المراد من الأخبار العلاجيه هو أخبار التخيير، فهو فرع قبول اطلاقها حتّى لصوره وجود ذى المزيّه، وإلّا لو كانت مقيّده بها فلا وجه للقول بالتخيير.

وإن كان المراد ذلك من الأخبار الدّاله على ترجيح ذى المرجّح، فلا اشكال أنّه لا يحكم بجواز التخيير.

وعليه، فلا وجه لاحتمال خروج المقام عن مسأله دوران الأمر بين التعيين

۱- تنقيح الاصول: ج۴ / ۵۵۰.

والتخيير، المساوق هنا الشک فی الحجیّه.

لا يقال: كيف يقال بأنّ الأخبار العلاجيه تدلّ على وجوب العمل بأحدهما؟

لأنه نقول: المستفاد من الطائفتين على نحو العلم الاجمالی هو أنّه يجوز العمل بأحدهما ولا يجوز تركهما، كما لا يخفی.

البحث الثانی: ويـدور البحث فيه عن أنّ الاخبار الـدّاله على التخيير، هل يؤخذ باطلاقها فی المتعارضـين، أی سواءً كانا متكافئين ومتعادلين فی المزايا أو غير متكافئين بأن يكون أحدهما مشتملاً على المزيّه دون الآخر أم لا؟

وقع الاختلاف شديداً بين الأعلام والفحول.

القول الأول: ذهب الشـيخ الأعظم الأنصاری والمحقق النائينی والمحقق الخوئی إلی تقييد المطلقات، ووجوب الأخذ بذی المزيّه دون الآخر، بل نسب فی «الفوائد» هذا القول إلی المشهور، غايه الأمر قد اختلف أيضاً فی وجه تقديم ذی المزيّه:

تارةً: بملاک الأقوائيه والأقربيه إلی الواقع، كما عليه الشيخ فی فرائده كما نسب إليه ذلک المحقّق الخراسانی فی كفايته.

وأخری: بملاک كون ذی المزيه مفيده للظن، كما عليه غير الشيخ قدس سره .

وقد يظهر من كلمات بعض الأعلام وجوب ترجيح محتمل الأرجحيه، فضلاً عن متيقّنها بالملاک الذی عرفت وجهه.

إلاّـ أنه قـد أجـاب عنه الشـيخ: بـأنّ ذلـک موقوفٌ على عـدم القول بوجود اطلاقـات التخيير فی الأخبار الشامله له، والـذی نتيقّن بالتقييد فيه هو مقطوع

الأرجحيّه دون محتملها.

القول الثانی: هو عدم وجوب الترجیح، ولزوم الرجوع إلی أخبار التخییر مطلقاً حتی فی المتقین بلاـ أرجحیّه، وتُحمل الأخبار الداله علی لزوم الأخذ بالمرجّح علی الاستحباب، بلا فرق فی المزایا بین کونها منصوصه أو غیرها، وبین کونها من قبیل موافقه الکتاب ومخالفه العامه أو غیرهما.

هذا کما علیه السیّد الصّدر فی «شرح الوافیه» وتبعه المحقّق الخراسانی، والسید الأصفهانی، والمحقّق الخمینی، وبعض آخر، عدا المحقّق العراقی حیث ذهب إلی التفصیل بین أخبار التخیّیر فی المرجّح بمثل الموافق للکتاب والمخالف للسنه، وحکم بوجوب الأخذ بذی المزیّه فیها، وبین ما لا یکون منهما مثل سائر المرجّحات من الأعدلیه والأفقهیه وغیرهما، حیث حکم بلزوم الرجوع إلی أخبار التخییر، وعدّ الأخذ بذی المزیّه مستحباً.

أقول: بعد ذکر الأقوال فی المسأله لا بأس هنا بذکر قول من أوجب الأخذ بالمرجّح.

قد یقال: إنّه لولاه للزم اختلال نظم الاجتهاد، بل نظام الفقه من حیث لزوم التخییر بین الخاص والعام والمطلق والمقید وغیرهما من الظاهر والنصّ، هذا.

لکنه غیر وجیه: - کما أجاب عنه الشیخ - باعتبار أنّ الظاهر خروج مثل هذه المعارضات عن محلّ النزاع، إذ العرف لا یعدّ الظاهر معارضاً للنصّ، لوضوح أنّ العمل بالظاهر کان لأجل أصاله عدم الصارف عمّا هو ظاهر فیه، فلا مورد لهذا

الأصل مع وجود النص. بل الوجه فى وجوب الأخذ بذى المزيّه، يمكن أن يكون أموراً أخرى وهى أوّلاً: هو ما عرفت.

وثانياً: على حسب قاعـده وجود المقيـد فى قبال المطلق، هو تقييـد المطلق بالمقيّد بالملاك المذكور فى محلّه، حيث أنّ المطلق مهمابلغ فى الظهور لا يقاوم ظهور المقيد فى التقييد، فالقول باستحباب الترجيح ضعيف غايته.

وثالثـاً: بمـا فى كلاـم الشيخ من التمسک بما هو عنـد العقلاء من أنّ العمل بـذى المزيّه يجوز قطعاً. ولا ريب فيه، وأمّا غيره فمع وجود ذى المزيّه غير معمول به عنـدهم، فنتبع آثـارهم، إلاّ أن يرد من الشـرع دليلٌ على ردع ذلک ولزوم ترکه، وهو غير موجود بـل نشاهـد خلافه بقيـام أخبار کثيره داله على لزوم الأخـذ بالمرجّح، مما يعنى أنّ حملها على الاستحباب ممّا يأباه بعض تلک الأخبار.

أقول: لاـ يخفى أنّه لاـ يمكن الجواب عن كلاـم المحقّق النـائينى بـل عن الشـيخ، إلاّ بملاحظه حال الأخبار وأدلّه المخالفين، فلا محيص من الرجوع إلى ذکر أدلّه القـائلين باطلاقـات أخبـار التخيّير، کمـا عليه جمـاعه من الاعلاـم، وبيـان ما اسـتدلّ به القائلون بوجوب الأخذ بذى المزيّه والترجيح به، وتقييد اطلاقات أدله التخيير بذلک، فنقول:

وعمـده أدلّه من ذهب إلى الترجيـح والأخـذ بـذى المزيّه هى أخبار العلاج الـداله على لزوم الأخـذ بالمرجح بالأعدليه والأفقهيه وغيرهما، حيث أنّ مقتضى وجودها – لولا الاشكال فى دلالتها أو سندها – لزوم الموافقه مع القائلين بذلک.

لكن عمده الاشكال الذى ذكروه بالنسبه إلى تلك الأخبار - التى سنشير عمّا قريب إليها - أمران:

أحـدهما: وجود الاختلاف الكثير فى نفس هـذه الأخبار فى بيان ملاك الأرجحيّه من الأعـدليه فى أوّل المرجحات، أو الأفقهيه، وفى بعضـها عُـِدّ الأول هو الإشـتهار بين الاصـحاب، وفى الآخر جُعل الترجيح بمخالفه العامه بنحو الاطلاق، وفى بعضـها بموافقه الكتاب، وفى بعضها الآخر من الأمر بالارجاء مع فقد المرجح، وفى بعضها الآخر من الأمر بالاحتياط ثم التخيير.

وعليه، فكيف يمكن الحكم بوجوب الأخـذ بالمرجّـِح مع وجود هـذه الاختلافات الكثيره، فيصـير نفس هذا الاختلاف أدلّ دليلٍ على أنّ الترجيح بمثل هذه الأمور يعدّ من الأمور الراجحه المستحبه دون اللازمه الواجبه.

وثانيهمـا: بـأنّ الأـمر دائر بين تقييـد اطلاقـات كثيره داله على التخيير، مع كونهـا فى مقام البيان وحمل الأوامر فيها على الوجوب، وبين مـا لاـ يمكن تقييـدها، لأنه قلّ ما يتفق أن يخلو أحـد الخبرين عن إحـدى المرجّحات بكثرتها، لأن كون الخبرين فى جميع سلسـله سـندهما متسـاويين ومتعـادلين من جميع الجهـات المـذكوره - من العـداله والفقـاهه والورع والأوثقيه فى النفس، وكون مضـمونهما موافقاً للكتاب ومخالفاً، أو موافقاً للعامه أو مخالفاً لها، ومشهوراً بين الأصحاب وغير مشهور - نادرٌ جداً، خصوصاً إذا تعدّينا إلى المرجّحات الغير المنصوصه، فتقييد مطلقات أدله التخيير، وجعل موردها فى غير ذى المرجّح، يستلزم حمل

المطلقات على الافراد النادره، وهو قبيحٌ، فلا محيص من حمل الأوامر الوارده فى الترجيحات على الاستحباب حفظاً الاطلاق أدله التخيير عن الحمل على الموارد النادره.

أقول: الاشكالين غير واردين، ويمكن الذبّ عنهما.

أمّا الأوّل: فإنه لو بنينا على لزوم الترجيح بذى المزيه، وقلنا بوجوب الترجيح بالمرجّح فلابدّ حينئذٍ من التحقيق فى الأخبار المشتمله على المرجّحات من حيث الاعتبار فى السند والدلاله وملاحظه بعضها مع بعض، وتحصيل الترتيب اللاّزم بين المرجّحات كما يفعل الفقيه المتبحّر فى فن الفقاهه مثل ذلك فى سائر الموارد من الاختلافات الموجوده فى بيان الحدود والمقادير، وليس هذا بعزيز الوجود فى الفقه، وعليه فمجرد اختلاف لسان الأخبار فى ذلك لا يمكن أن يصبح دليلاً على المطلب.

نعم، ربما يؤيد ذلك فيما إذا لم يكن فى المورد دليل على خلافه كما فى المقام على حسب ما يدّعى المدّعون فيه.

أمّا الثانى: فإنّه على القول بوجوب الترجيح وتقييد اطلاق أخبار التخيير بصوره فقد المرجح، فإنّه لا يستلزم ما ذكر لأنه من الواضح أنّه ليس المراد من التساوى فى الخبرين إلاّ المساواه فى بعض المرجّحات التى يقاس أحدهما مع الآخر، إذ ليس كلّ خبرٍ من المتعارضين مشتملاً على جميع تلك المرجّحات، حتى يقال إنّ تساويهما فى جميعها قليل الوجود، بل قد يكون الخبر المشتمل

على تلك المرجّحات مشتملاً على قسمين منها أو ثلاث أو اربع، وكان الخبر فى تلك المرجّحات المشتمله مساوياً مع معارضه، ومثل هذا ليس بنادرٍ على حدٍ يستلزم الاستهجان كما لا يخفى، هذا لولم نقل بانحصار المرجّحات بالمنصوصه، وإلاّ فإنّ بطلان دعوى الندره واضحه على المتأمّل.

الاشكال الثالث: وهو أنّ ذكر الاطلاق فى التخيير من دون بيان قيدٍ بأنه جارٍ عنه فقد المرجح، وأريد من الاطلاق ذلك مع كونه فى مقام البيان، يستلزم تأخير البيان عن وقت الحاجه وهو قبيح، كما نقل عن بعض.

ويرد عليه أوّلاً: بما أجيب عنه فى «مصباح الأصول» من جوازه، لامكان وجود مصلحةٍ فى تأخيره، كما نرى مثله فى كثير من أبواب الفقه من ذكر المقيّدات بعد مضىّ مدّه عن ذكر المطلقات، وليس فيه قبحٌ أصلاً.

وثانياً: ننكر أصل القضيه، لأن هذا الاشكال إنّما يصحّ إذا لم يشتمل نفس خبر التخيير لبيان المرجّحات، مع أنّك قد عرفت وستعرف وجود أخبار داله على التخيير مع ذكر الخصوصيّات المرجّحه فى أوّله، فهو يكفى فى دفع هذه الشبهه عن غيرها وعن وجود أخبار مطلقه فى التخيير من دون ذكر الصفات المرجّحه، كما لا يخفى.

أقول: إذا عرفت الجواب عن الاشكالين الذين قد أورد على القول بوجوب الأخذ بذى المزيه، وقد أثبتنا دلاله أخبار العلاج على الترجيح ولزوم أخذ التخيير بعد التعادل والتساوى.

ومناقشه المحقّق الخمينى قدس سره : ذهب إلى عدم ورود الاشكالين أيضاً، إلاّ أنّه

جعل وجه عدم تماميه ذلک، عدم وجود ما يستدل به لوجوب الأخذ بالمرجّح، وقال فی توجيه مراده: (ما يتوهّم دلالته عليه أحدهما روايه مرفوعه زراره، حيث توهّم اعتبارها وكونها من أخبار العلاج، مع أنها ليست كذلک، لعدم اعتبارها، حتّى أنّه مع الاشتهار بين الأصحاب غير منجبرٍ هنا، لأنّ الاشتهار من زمن ابن أبی جمهور على فرضه لا يصير جابراً، فهی مرسله فی غايه الضعف والوهن، فإنها وان اشتملت على بيان المرجّحات فی الخبرين المتعارضين، إلاّ أنها غير صالحه للتمسک بما قد عرفت هذا بالنسبه إلى المرفوعه.

كما انّ المقبوله لعمر بن حنظله، حيث عدّ الأعدليه والأفقهيه والأصدقيه فی الحديث، والأورعيه من المرجّحات صحيحٌ، لكنها ليست مربوطه بالحديثين المتعارضين، بل كانت من مرجّحات حكم الحكمين، فورود الاشكال أو الاشكالات عليها على هذا الفرض لو سُلّم، لا يوجب صحه التمسک بها لترجيح الخبرين الذی هو المقصود بالبحث هنا.

نعم، ذيله ظاهرٌ فی بحثنا، إلاّ أن الاقرب أيضاً كونه مربوطاً بالخبرين الذين هما مدرک حكم الحكمين أيضاً، لوحده السياق مع ما قبله، فلا يرتبط المقبوله بما كنّا فيه حتّى يستلزم ذلک الاشكالين.

كما أنّ توهم كون الاشتهار بين الأصحاب الوارد فی المقبوله من مرجّحات الخبرين أيضاً غير صحيح، لأن المراد من الاشتهار هو الاشتهار فی الفتوى، حيث يجعل مقابله الشاذ النادر، فيصير بيّن الغَیّ، فيصير المشهور حينئذٍ بنفسه حجهً

وبيّن الرشد، فيصير دوران الأمر بين الحجّه ولا حجه، لا بين ترجيح إحدى الحجّتين كما هو المقصود. مع أنّك قد عرفت كون المقبوله مربوطه بغير بحثنا، أى كانت لبيان الترجيح فى مدرك حكم الحكمين، لا من مرجّحات الخبرين المتعارضين) انتهى ملخص كلامه فى «الرسائل»(۱).

قلنا: حيث قد بلغ كلامه ودعواه، بل ودعوى غيره ممّن سبقه فى هذا المسلك من المحقّق الخراسانى والأصفهانى والعراقى فى الجمله، فلا محيص إلّا من ذكر أخبار العلاج، والتحقيق عنها سنداً ودلاله، ثم النظر إلى ما قالوا فيها، فنقول:

الأخبار العلاجيّه

أمّا الأخبار: فهى عديده:

۱- منها: حديث المقبوله التى رواها المشايخ الثلاثه، فقد رواها الكلينى عن محمد بن يحيى، عن محمد بن الحسين، عن محمد بن عيسى، عن صفوان بن يحيى، عن داود بن الحصين، عن عمرو بن حنظله، قال: «سألتُ أبا عبداللّه عليه السلام عن رجلين من أصحابنا بينهما منازعه فى دينٍ أو ميراثٍ فتحاكما إلى السلطان، أو إلى القُضاه أيحلّ ذلك؟

قال: من تحاكم إليهم فى حقّ أو باطل فانّما تحاكم إلى الطاغوت، وما

۱- الرسائل للخمينى: ج۲ / ۶۶.

يحكم له فانّما يأخذه سُحتاً وإنْ كان حقه ثابتاً، لأنه أخذه بحكم الطاغوت، وإنّما أمر اللّه أن يُكفر به، قال اللّه تعالى «يُرِيدُونَ أَنْ يَتَحَاكَمُواْ إِلَى الطَّاغُوتِ وَقَدْ أُمِرُواْ أَنْ يَكْفُرُواْ بِهِ». قلت: فكيف يصنعان؟ قال: ينظران إلى مَن كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر فى حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا، فليرضوا به حَكَماً، فإنّى قد جعلته عليكم حاكماً، فإذا حَكَم بحُكمنا فلم يقبله منه، فإنّما استخفّ بحكم اللّه، وعلينا ردّ، والرادّ علينا كالرادّ على اللّه، وهو على حدّ الشرك باللّه.

قلت: فإنْ كان كلّ واحدٍ اختار رجلاً من أصحابنا فرضيا أن يكونا ناظرين فى حقّهما، فاختلفا فيما حكما فيه، وكلاهما اختلفا فى حديثكم (حديثنا)؟

قال: الحكم ما حَكَم به أعدلهما وأفقههما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما، ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر.

قال: فقلتُ: فإنّهما عدلان مرضيّان عند أصحابنا لا يفضلُ واحدٌ منهما على الآخر؟

قال: فقال: ينظر إلى ما كان من روايتهما (روايتهم) عنا فى ذلک الذى حَكَما به، المجمع عليه بين (عند) أصحابک فيؤخذ به من حكمنا (حكمها - خ - المستدرک عن الطبرسى) ويترک الشاذ الذى ليس بمشهور عند أصحابک، فإنّ المجمع عليه لا ريب فيه، وإنّما الأمور ثلاثه أمر بيّن رشده فيتبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يردّ حكمه إلى اللّه وإلى رسول اللّه، قال رسول اللّه صلى الله عليه و آله حَلالٌ بيّن وحرامٌ بيّن وشُبهاتٌ بين ذلک، فمن ترک الشّبهات نجا من المحرمات، ومن أخذ بالشبهات ارتكب المحرّمات، وهلک من حيثُ لا يعلم.

قلت: فإن كان الخبران (عنكم «فقيه – المستدرک») عنكما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟

قـال: ينظر فمـا وافقه حكمه حكم الكتاب والسُّنّه وخالف العامه فيؤخـذ به ويترک ما خالف حكمه حكم الكتاب والسـنه ووافق العامه.

قلت: جُعلت فـداک، إن رأيت أن كـان الفقيهـان عرفـا حكمه من الكتـاب والسـنه، ووجـدنا أحـد الخبرين موافقـا للعامه والآخر مخالفاً، بأىّ الخبرين يؤخذ؟

قال: ما خالف العامه ففيه الرشاد.

فقلت: جُعلت فداک، وإنْ وافقها «وافقهما خ وافقهم المستدرک» الخبران جميعاً؟

قال: ينظر إلى ما هم أميل إليه حكّامهم وقضاتهم فيترک ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟

قال: إذا كان ذلک فارجئه حتّى تلقى امامک، فإن الوقوف عند الشبهات خيرٌ من الاقتحام فى المهلكات»(۱).

أقول: الكلام فى هـذا الحـديث تـارهً فى سـنده وأخرى فى دلالته، لأن البحث يعـدّ من أهمّ مباحث الأصول، ويبتنى عليه أساس الفقه.

۱– البحث عن السـند: لا يخلو سـند الروايه عن الاعتبار لأن الرواه الواقعه فى سلسـله السند عباره عن محمد بن يحيى العطّار وهو معتبر موثّقٌ معتبراً وفقه،

۱– الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۱.

وکذلک محمد بن الحسین بن أبی الخطّاب فهو أیضاً من الثقات، ثم محمد بن عیسی بن عبید الیقطینی، فهو وان وقع فیه الاختلاف، إلاّ أن عده من الاعلام مثل فضل بن شاذان والکشّی والنجاشی وصاحب «الخلاصه» قالوا: (إنّه جلیلُ القدر فی أصحابنا، ثقهٌ عَین کثیر الروایه، وحسن التصانیف).

وفی «جامع الرواه»: (والاقوی عندی قبول روایته، فلا یعتنی بما یحتمل تضعیفه من أحمد بن طاووس، وما نقل أبو جعفر بن بابویه عن ابن الولید من عدم قبول روایته إذا تفرّد نقله عن یونس، وقال حدیثه لا اعتمد).

ثمّ هو ینقل عن صفوان بن یحیی، وهو یعدّ من أصحاب الاجماع کما عن النجاشی، ومن الاعیان، فحینئذٍ یوجب اعتبار الرواه بعده فی سند هذه الروایه، حتی ولو کان الشخص بنفسه ضعیفاً، فیصحّ حینئذٍ أن نسمی الروایه بمصحّحه عمر بن حنظله لا مقبوله فقط کما هی متداوله فی الکتب.

هذا فضلاً عن أنّ داود بن الحصین الکوفی الاسدی أیضاً ثقه وان کان مذهبه واقفیاً، هذا کما عن النجاشی والخلاصه، ولکن توقّف فی حقّه صاحب «جامع الرواه». وهو یروی عن عمر بن حنظله العِجْلی البکری، فقد وثّقه الشهید الثانی، بل روی الکلینی فی توثیقه روایه عن علی بن ابراهیم، عن محمد بن عیسی، عن یونس، عن یزید بن خلیفه، قال: «قلت لأبی عبدالّله علیه السلام : إنّ عمر بن حنظله أتانا عنک بوقتٍ، فقال أبو عبدالّله علیه السلام إذاً لا یکذب علینا، الحدیث» هذا کما فی «جامع الرواه» فی ماده عمر بن حنظله.

قـد يقـال: إنّه بنـاءً على قراءه البناء للفاعل تكون دلالته على الضـعف أظهر، بخلاف ما لو قُرأ على البناء للمفعول، فإنه يـدلّ على المـدح، ولعلّه لـذلك فهمه الشـهيد وولـده وولـد ولـده، بـل قال الشـهيد فی شـرح «بـدايه الـدرايه»: (إنّ عمر بن حنظله لم ينصّ الأصـحاب عليه بجرحٍ ولا تعديل، لكن أمره عندی سـهل، لأنّی حققتُ توثيقه من محلٍّ آخر، وإنْ كان قد اهملوه) حيث يسـتفاد منه أنه ثبت توثيقه من غير هذا الخبر.

مضافاً بما جاء فی كتاب «بهجه الآمال» من قوله فی حقّه: (بأنه يروی عنه ابن مسـكان وصفوان بن يحيی، وفيه شهاده علی وثاقته، وهو أيضاً كثير الروايه، وأكثرها مقبوله مفتی بها سيّما المقبوله المشهوره)(۱).

مضافاً إلی امكان الاستيناس بحُسنِ حاله وقُرب منزلته عند الامام الباقر عليه السلام فی الجمله ما ورد فی كتاب «بصائر الدرجات» من الموثّق كالصـحيح عن داود بن أبی زيد، عن بعض أصـحابنا، عنه، قال: «قلت للباقر عليه السـلام : أظنّ أنّ لی عندک منزله؟! قال: أجلّ، فقلت: فعلّمنی الأسم الأعظم، فوضع يده علی الأرض فاظلّم البيت، فارتعدت فرائضی.

فقال: اعلّمک؟ قلت: لا، فرفع يده فرجع البيت كما كان».

بل يحرز بقبوله عند الأصحاب من الاستدلال فی كتبهم به بجمله: (فإنّما يأخذه

۱- بهجه الامال: ج۵ / ۶۰۷.

سحتاً وإن كان حقّه ثابتاً) حيث لم ترد هذه الجمله فى حديثٍ آخر فى باب القضاء.

وكيف كان، فالأقوى عندنا اعتبار الحديث بحسب القواعد المتداوله بين الأعلام والفقهاء، فالحديث بنفسه معتبرٌ - حتّى لولم نقل بتوثيق شخص عمر بن حنظله - ، لأجل وقوع أصحاب الاجماع فى سلسله سنده، كما لا يخفى، فالأولى التعبير عن الخبر بمصحّحه عمر بن حنظله مضافاً إلى كونها مقبوله، فإذاً لا نبالى بأن يكون حديث زيد بن خليفه ضعيفاً لأجل تفرد نقل محمد بن عيسى عن يونس، لما قد عرفت من وجود أمر يدل على اعتبار الحديث المزبور، ولولم نسلّم وثاقه شخص عمر بن حنظله، كما اختاره صاحب «بهجه الآمال».

هذا تمام الكلام فى سند الحديث.

وأمّا الكلام فى فقه الحديث ودلالته: فإنّه لا يخفى على الناظر المتأمّل فيه من وجود اشكالاتٍ فيه، لما ترى صراحه صدره فى كون المورد فى المنازعه والمخاصمه، كما ورد فيه التصريح بأن: (رجلين من أصحابنا يكون بينهما منازعه فى دينٍ أو ميراثٍ فتحاكما إلى السلطان أو إلى القضاه) ثم بعد نهيه عليه السلام عن الرجوع إليهم والأمر بالرجوع إلى أصحابنا ورواتنا، فرض السائل اختيار كلّ واحدٍ منهما رجلاً منّا للتحكيم، ومن أنّ ذلك لا يناسب التعدّد فى القاضى والحكم مع وجود القاضى المعلوم المنصوب، كما لا يناسب غفله الحَكَمين عن المعارض إنْ تعاقب أحدهما على الآخر حيث إنّ الحكم حينئذٍ يكون للمتقدم، ولا يصحّ فى هذه الحاله الرجوع إلى المرجّحات. ولو فرض وقوع حكمهما دفعةً واحده حتى لا

یکون أحـدهما متقـدماً علی الآخر، فإنّه مضافاً إلی بُعـده بذاته، لابدّ حینئذٍ من التعارض والتساقط والرجوع إلی حَکَمٍ ثالث – لو سلّمنا کـون مـورده فی قاضـی التحکیـم لا ـ فی القاضـی المنصـوب – لا ـ اجتهـاد المـترافعین وتحریهمـا فی ترجیـح مسـتند أحد الحُکمین.

أقول: مضافاً إلی أنّه مع غضّ النظر عن جمیع هـذه الاشـکالات، وتسـلیم شـموله لمورد تعـارض الخبرین، کمـا لا بُعـد فیه، کما سنشیر إلیه عنقریب إن شاء اللّه، فمع ذلک یرد علیه:

أوّلاً: من جهه ترتّب المرجّحات، حیث أنّ ظاهر الحدیث هو تقدیم الترجیح بالصفات فی الراوی علی الترجیح بالشهره والشذوذ، مع أنّ عمل الأصحاب قدیماً وحدیثاً علی خلاف ذلک، حیث یعلمون علی طبق ما ورد فی مرفوعه زراره.

وثانیاً: ظهوره فی الترجیـح بصـفات الراوی، من لزوم وجود جمیع الصـفات من العـداله والفقاهه والصداقه والورعیه، مع أنّ الأمر لیس کذلک، بل یکفی تحقق الترجیح بأحدهما.

اللّهم إلاّ ـ أن یُحمـل علی ذلـک، بـأن یکون المراد بیـان مـا یجب ملا ـحظه الترجیـح فیهـا، لا لزوم وجود جمیعها فیه، وعلی هـذا المنوال یقال فی موافقه الکتاب ومخالفه العامه.

وثالثاً: إنّ الروایه تدلّ علی تقدیم ما هو الأشهر بین الاصحاب، حتّی ولو

كـان المنفرد بروايـه الشـاذ أفقه منه، أى ممّن رضـى بحكـومته، حيث يـدلّ حينئـذٍ بـأن الأشـهريه مقـدمه على الأفـقهيه فى مقـام الترجيح.

ورابعـاً: إنّ أفقهيه الحاكم باحـدى الروايتين لا توجب أفقهيه جميع رواتها، إذ قـد يكون غيره من الرواه أفضل بالنسـبه إلى الرواه الاخرى، إلّا أن تنزّل الروايه فى غير هاتين الصورتين، وهو أول الكلام، لظهور اطلاقه بلزوم العمل فى مقام الترجيح.

أقول: برغم وجود تمام هـذه الاشـكالات، فقـد ذهب الشـيخ قـدس سـره إلى أنّ هـذه المناقشات لا تقـدح فى ظهور الروايه، بل وصراحتها فى وجوب الترجيح بصفات الراوى وبالشهره من حيث الروايه، وبموافقه الكتاب ومخالفه العامه، هذا.

ولكن بعد التأمل فى الروايه نتوصّل إلى غَير ما ذكره قدس سـره ، لوضوح أنّ الحديث دالٌّ على أنّ صفات الراوى المذكوره فى الحديث جميعها مرتبطه بالحَكَمين كما هو صريح صدر الحديث، لأن الترجيح بالصفات وقع بعد سؤال السائل عن اختلافهما فى الحكم حيث قال: (وكلاهما اختلفا فى حـديثكم) بمعنى أن الاختلاف وقع إمّا فى حـديثٍ واحـدٍ قد فهم كلٌّ غير ما فهمه الآخر، أو فى حـديثين بأن أخذ احدهما بما هو خلاف ما أخذه الآخر، وجعلاه مدركاً لحكمهما، وحينئذٍ أجابه عليه السـلام بأنّ عليه أن يلاحظ أعدل الحَكَمين وأفقهما وأصدقهما فى الحديث وأورعهما، ولذلك صرّح بعده: (ولا يلتفت إلى ما يحكم به الآخر).

كـلّ ذلـك يؤيّـد مـا قلناه، وعليه فلابـد لأجل الاسـتدلال للمقام بحمل (حـديثكم) على الاختلاف فى الحـديثين لا فى الحـديث الواحد.

وبعـد الخروج عن هـذه المرحله، يفرض الحكم والمسأله فى الروايه، حيث قال عليه السـلام : (ينظر إلى ما كان من رواياتهم عنّا فى كونه مجمعاً عليه، فيؤخـذ ويترك الشّـاذ الـذى ليس بمشـهور بين الأصـحاب) أن يقع البحث عمّا هو المراد من الشـهره بين الأصـحاب، حتى نلاحظ أنها هل تعدّ من مرجّحات الخبرين المتعارضين أم لا، ولكن قبل التعرّض للبحث، لابدّ أن نقدّمه ببحثٍ عن أقسام الشهره، وملاحظه أيّها تكون جابره أو فقدها تكون موهنه للروايه، وما لا تكون كذلك.

الشهره وأقسامها

الشهره على ثلاثه أقسام: الشهره الروائيّه، والشهره العمليّه، والشهره الفتوائيّه.

الأولى: وهى عباره عن اشـتهار الروايه بين رواه الحـديث بكثره نقلها وتكررها فى الأصول وفى كتب الحـديث والجوامع الروائيه ولا اشـكال فى الترجيح بها لولم يكن لها معارض، وأمّا الترجيح بها مع وجود المعارض خصوصاً بالفتوى لا يخلو عن كلامٍ كما سيأتى.

وأمّا الشـهره العمليه: فهى عباره عن عمل المشـهور بالروايه، واسـتنادهم إليها فى مقام الفتوى ولا اشكال فى الترجيح بها، بل هى أولى دلالةً على الاعتبار من الشـهره الأولى لكونها جابره لضعف الروايه، ومصحّحه للعمل بها، وإنْ كانت الروايه بحسب القواعد الرجـاليه فى منتهى درجه الضـعف، بـل هى موهنه للروايه التى على خلافهـا، وإنْ كانت مشـهوره بين الثقات، نظراً إلى أن ذلك يكشف عن

إعراضـهم عنها عملاً ممّا يدلّ على وجود خللٍ كانوا مطلعين عليها، فيوجب سـقوطها عن الاعتبار، لارتفاع الوثوق عنها، واعتماداً على هذه الحقيقه قد اشـتهر على الألسـنه أنّه كلما ازداد الخبر فى صـحته ازداد بالاعراض عنه ضـعفاً، والنسبه بين هذه الشهره مع الشـهره الأولى تكون على نحو العموم من وجه، إذ ربّ روايهٍ لها الشـهره بقسـميها، وربّ روايهٍ لها الشهره بين الرواه دون الشهره فى العمل، وربّ روايه لها الشهره فى العمل دون الرواه كما لا يخفى.

ثم إنّ قيـام مثـل هـذه الشـهره العمليه الاسـتناديه فى الوثـوق يكـون مـداراً للحجيه، خصوصـاً إذا كـانت بين المتـأخرين ومتصـله بالمتقدمين، أو كانت فى المتقدمين فقط، وأمّا فى خصوص المتأخرين دون المتقدمين ففيها كلامٌ لا سـيّما إذا عارضـتها الشـهره بين المتقـدمين، فالاعتبار للشـهره عن المتقدمين لقُرب عصـرهم بالأئمه الطاهرين عليهم السـلام ، وامكانهم الوصول إليهم بما لا يمكن لغيرهم.

وأمّا الشـهره الفتوائيه: بأن يكون مضـمون الروايه مطابقاً لمجرد اشـتهار الفتوى خصوصاً عند المتقدمين، مع عدم العلم باستنادهم فى فتاويهم إلى الروايه الوارده فى المسأله، فإنّه لا اشـكال فى أنّ مثل هذه الشـهره توهن الروايه المخالفه لها لو علم أنّ المخالفه لم تكن لأجل المناقشه فى دلالتها، وإلّا لا تضـرّ الشهره على حجيه الروايه لو كانت واجده لشرايط الحجيه من غير ناحيتها، ولولم تكن الروايه على طبق مضمونها فضلاً عما لو كانت على وفقها.

نعم، لو علم أنّ خلافهم للروايه كانت لأجل إعراضهم عن الروايه إمّا

بملاحظه الخدشه فی سندها أو فی جهتها، فلا اشکال فی موهنیتها، لأنه یکشف کشفاً اطمینانیا عن أنّهم اطّلعوا علی أمر خفی علینا ولا نستطیع الوقوف علیه، لقرب عصرهم وبُعدنا.

أثر الشهره فی تعارض الأخبار

والکلام حینئذٍ فی أنّ هذه الشهره هل تکون مرجّحه لأحد المتعارضین أو جابره لضعفها أم لا؟

منشأ الاشکال هو أنّ الترجیح والجبر بها فرع استنادهم فی الفتوی إلی الروایه واعتمادهم علیها، ولا یکفی مجرد تطابق فتاوی الفقهاء لمضمون الروایه، مع عدم احراز الاستناد إلیها فی الترجیح أو الجبر.

قد یقال: إنّ التحقیق هنا التفصیل فی المسأله بین أن تکون الفتوی علی طبق القاعده ففی مثل هذه الشهره لا تکون مرجحه ولا جابره، لأجل احتمال کون فتاویهم صادره علی طبق القاعده لا استناداً إلی هذه الروایه، بخلاف ما لو کان الفتوی علی خلاف ما تقتضیه القاعده، وکان مطابقاً لمضمون الروایه، خصوصاً إذا اتصلت شهره المتأخرین بالمتقدمین فحینئذٍ یحصل العلم العادی علی أن فتاویهم مستنده إلی هذه الروایه، لأنّ الحاصل متحققٌ بانضمام أمور ثلاثه بعضها مع بعض، وهی:

أولًا: کون الفتوی علی خلاف مقتضی القاعده.

وثانیاً: إباء عدالتهم وعلوّ مقامهم عن الفتوی بلا مدرکٍ ومستندٍ صحیح عندهم.

وثالثاً: انه لو كان مستندهم غير هذه الروايه لوصل إلينا بطرقهم، لاهتماهم بالنقل خصوصاً عند المتأخرين الشارحين للمتون، وبنائهم على نقل المدارک والمستندات، فإذا لم نجد غَير هذه الروايه دليلًا، فإن ذلک يوجب الاطمينان عادةً بالاستناد فيصير مرجّحاً وجابراً فی صوره التعارض فی الأوّل، ومجبراً لضعفها فی الثانی.

هذا كلّه لو أمكن تحصيل مثل هذا العلم، ولو بالطرق الذی قلناه. وأمّا إذا لولم يمكن ذلک وشككنا فی أنّ فتاويهم على خلاف الروايه هل كان لأجل اعراضهم عن سندها أو جهتها، أو لأجل المناقشه فی دلالتها؟ فإنّ الروايه تكون حينئذٍ غير معتبره، ويكون عملهم بحكم الإعراض، لعدم الوثوق بالاستناد الذی هو مدار الحجيه فی الخبر.

مدلول الشهره فی الروايه المقبوله

أقول: إذا عرفت هذه المقدمه، فلنرجع إلى أصل المسأله وهو ملاحظه ما فی الحديث من الأمر بالأخذ بما اشتهر، أو بما هو مجمعٌ عليه، معلّلاً بأنه (لا ريب فيه) وترک ما يقابله. فالبحث عن أنّه هل المراد من المشهور هو المشهور فی الروايه، أو فی الفتوى؟

يظهر من بعضٍ – مثل المحقّق الخمينی – أنّ المراد هو الثانی، فيخرج الآخر عن الحجيه والاعتبار، فيخرج الحديث بذلک عن كونه فی مقام بيان المرجّحات

فی المتعارضین، واستدلّ لکلامه بأن الشهره الفتوائیه هی التی تجعل الروایه ممّا لا ریب فیها لا الشهره الروائیه، إذ الثانیه یوجب ویورث الریب بل الاطمینان أو التعیین بخللٍ فیها، وکان ذلک تنبّهاً علی أمر عقلائی ولیس بجعل تعبّدی، فکأنّ الامام علیه السلام أراد ترتیب القیاس المنطقی هنا، بأن یقال: إن المجمع علیه لا ریب فیه، وکلّ ما کان کذلک فهو بیّن رشده، فالمجمع علیه بین رشده فیتبع.

ثم قال الخمینی قدس سره : (ولا ینافی ما ذکرناه فرض الراوی الشهره لهما، لأن دأب المتقدمین کان علی نقل الأخبار فی أصولهم ونقل فتاویهم مکان الأخبار، فلا ینافی کون الشهره حینئذٍ فتوائیه لا روائیه، وبذلک یخرج الحدیث عن الاستدلال).

أقول: صراحه کلام الشیخ وسکوت الآخرین عن بیان المراد من الشهره - لولا دعوی ظهور الحدیث فی کون المراد من الشهره هو الشهره فی الروایه لا الفتوی، کما هو الظاهر من ذکر الرّاوی بعده بکون کلیهما مشهورین - یساعد مع الشهره الروائیه، بأن یکون کلّ منهما مذکورین فی کتب الأحادیث والأصول والجوامع الروائیه بخلاف معنی الشهره الفتوائیه، لأنّها تعنی أن یکون ما یقابلها خارجاً عن الحجیه لعدم وجود الشهره فیه، بخلاف ما إذا کانت بالفتوی مشهوره حیث لا یمکن فرض الشهره فی کلیهما، إلاّ أن یکون احداهما أشهر، هذا بخلاف ما لو فرضت الشهره روائیه، حیث یصح انطباقها علی کلا الحدیثین بأن یکون کلاهما مذکورین فی الأصول والجوامع الروائیه.

وما أورد علیه: بأن الشهره إذا کانت فی الروایه ولم یفت بها أحدٌ یوجب

ذلک قیام الریب والاطمینان أو الیقین بوجود خلل فیها، لا بأن یکون ممّا لا ریب فیه.

مندفع: أنّه لم یفرض فی الحدیث عدم کون الفتوی موافقاً لها حتّی یستشکل علیه بما ذکر، کما لو یفرض موافقتها له أیضاً.

مضافاً إلی أنّ قوله: (إن المجمعَ علیه لا ـ ریب فیه) فی مقام بیان ما هو شأنه کـذلک، لا کونه بالفعل هکـذا، وإلاّ لا یحتاج الخبر إلی المرجِّح إذا صارت الروایه من حیث الفتوی ممـا لا ـ ریب فیه. وعلیه، فالظـاهر أنّ المراد من الشـهره هو الروائیه لا ـ الفتوائیه، ولذلک لم یذکر ذلک أحدٌ.

مناقشه المحقق الخوئی: قـال رحمـه الله فی مصباحه: (کـون المراد مـن الشـهره والمجمع علیه الأصحاب، هـو الخبر المعلوم والمقطوع صـدوره عن المعصومین، فیکون المعـارض له ساقطاً عن الحجیه، لأ ـن المقطوع الصـدور بیّنٌ رشـده، فالآخر بیّنٌ غیّه، فالأمر بالأخذ کان للأوّل.

ثم أجاب عن فرض الراوی بکـون کلیهمـا مشـهورین، أی بـأن یکون کلیهمـا مقطوعی الصـدور، قـد رواهمـا الأصحاب، وعلم صدورهما عن المعصوم، فیصیر الحدیث – أی المقبوله والمرفوعه – خارجاً عن دائره الاستدلال من بیان المرجّحات فی مظنونی الصدور).

ویرد علیها: الانصاف عـدم تمامیه ذلک، لما قد عرفت من أنّ الاسـتدلال بأن (المجمع علیه لا ریب فیه) فی مقابل الشاذ کان من جهه بیان الشأن فیه، أی لابدّ أن یلاحظ فیما یؤخذ أن یکون ممّا لا ریب فیه بالنسبه إلی الآخر، ولو کان

الحـديث مظنون الصـدور، حيث أن ما وقع عليه نقل جميع الأصـحاب فى كتبهم يكون أولى بعدم الريب عما ليس كذلك، ولو كان الخبر مظنون الصدور، كما لا يخفى.

مناقشه المحقق العراقى: وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا يصـح الاشـكال الـذى ذكره المحقّق العراقى بعدم العمل بذلك فى مورده، وهو الحكومه فضـلاً عن غيره، لما ترى أنه بعد حكم الحاكم يجب العمل على طبقه دون الآخر فى المتقدم أو التعارض والسقوط فى الـدفعه لو تساويـاً والرجوع إلى الثـالث، أو الرجوع إلى صـفات الحـاكم إنْ وجـد الاختلاف فى الصـفات بينهما، ولا يرجع إلى مـدرك الحكمين حتّى بالنسـبه إلى مجتهـدٍ ثالثٍ، فضـلاً عن المتخاصـمين، فلا محيص عن الاعراض عن ذيل المقبوله حتّى فى موردها.

وبـالجمله: إذا فرض صـحه سـند الحـديث، وكفـايه دلالته فى أصل المسأله، يقع البحث عن كيفيّه الجمع بين مرجحات المقبوله والمرفوعه، وهذا ما سيأتى بحثه، وعلى كل حال فدلاله الحديث على لزوم الترجيح بتلك الاُمور فى المتعارضين واضحه.

ثم تصـل النوبه إلى بيـان المرجّحـات من حيث موافقه الكتـاب ومخـالفه العـامه، ولكن حيث أنّ البحث فيهمـا مشترك مع سـائر الأخبار المشـتمله على ذلك، وكان البحث فيه متحداً من حيث السياق، فالأولى تركه هنا والرجوع إلى بيان المرفوعه بالنسبه إلى غير هذه الفقره، ولذلك نقول:

۲- منها: مرفوعه زراره المنقوله عن «عوالى اللئالى» لابن أبى جمهور، عن

العلامه، مرفوعاً إلی زراره بن أعین، قال: «سألتُ الباقر علیه السلام ، فقلت: جُعلت فداک، یأتی عنکم الخبران أو الحدیثان المتعارضان، فبایهما آخذ؟ قال علیه السلام : یا زراره خُذ بما اشتهر بین أصحابک، ودع الشاذ النادر. فقلت: یا سیدی إنّهما معاً مشهوران مرویّان مأثوران عنکم؟ فقال علیه السلام : خُذ بقول أعدلهما عندک وأوثقهما فی نفسک. فقلت: إنّهما معاً عدلان مرضیّان موثّقان. فقال علیه السلام : انظر ما وافق منهما مذهب العامه فاترکه وخذ بما خالفهم. فقلت: ربما کانا معاً موافقین لهم أو مخالفین، فکیف أصنع؟ فقال: اذن فخذ بما فیه الحائطه لدینک، واترک ما خالف الاحتیاط. فقلت: إنّهما معاً موافقان للاحتیاط أو مخالفان له، فکیف أصنع؟ فقال: إذن فتخیّر احدهما، فتأخذ به وتَدَع الآخر».

وفی روایهٍ: «فارجئه حتّی تلقی امامک فتسأله»(۱).

أقول: لا یخفی أنّ هذه الروایه ضعیفه بالرفع، وبضعف الکتاب المنقول عنه ومؤلّفه، کما قد حقّقناه مفصلاً فی بحث أدله التخیّر، وانجباره بعمل الأصحاب لا یکون إلاّ فی تقسیمه الحکم بالتخییر بعد فقد المرجّح بما قد ذکره من المرجحات، وما وقع فیه من الترجیح بالشهره قبل صفات الراوی کان أیضاً مطابقاً بعمل الأصحاب، خلاف ما وقع فی المقبوله، حیث قدّم فیها صفات الراوی علی الشهره، فالانجبار أیضاً حاصلٌ فی هذه الفقره.

۱- المستدرک: ج۳، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲.

لاـ يقال: إنّه يعارض مع المقبوله فی ذلک، فمع وجود المعارض لا يمكن أن نجعل المرفوعه دليلاً لضعفها ولا مؤيداً، لأجل وجود المعارضه مع الروايه صحيحه، فكيف التوفيق؟

لأنا نقول: يمكن رفع المعارضه بما قد أجبناه عن الروايه المقبوله، بأنّ بيان صفات الراوی كان فی مقام بيان ترجيح أحد الحاكمين على الآخر، لا فی مقام ترجيح أحد المتعارضين من الخبرين على الآخر، إذ الراوی قد دخل فی مسأله التعارض بقوله: (يأتی عنكم الخبران... إلى آخره) فأجاب عليه السلام فی ذلک بما فی الخبر المرفوعه من الترجيح بالمشهور على الشاذ فلا يعارض مع الحديث المقبوله، فإذا صارت موافقاً للمقبوله صَحّ عدّ المرفوعه من الأدله لانجبارها بالعمل، فضلاً عن كونها مؤيّده، لا سيّما مع موافقتها مع الروايه المقبوله فی ذلک، فيرفع التعارض بينهما بالنسبه إلى هذه الفقره، كما لا يخفى هذا.

قال الشيخ الأعظم الأنصاری: إنّ تقديم الروايه المشهوره على الشاذ عند الأصحاب، حتّى فيما إذا كانت الروايه المقابله أصحّ سنداً من جهه الأفقهيه بأن كان راويها أفقه من الآخر، غير معلوم، وعليه فتصبح المرفوعه معمولاً بها عند الأصحاب فی جميع فقراتها، إلاّ ـ فی خصوص ما ورد فی ذيلها، وهو عند إذا فرض السائل تساوی كلا الخبرين من حيث الموافقه والمخالفه للعامه حيث قال الامام عليه السلام : (إذن فخذ بما فيه الحائطه لدينک واترک ما خالف الاحتياط) حيث قد استشكل فيه بأنه غير معمولٍ به عند الأصحاب.

قلنا أوّلاً: إنّه من ما يحسنّه العقل والعقلاء بحسب الارتكاز.

وثانياً: قله وجوده خارجاً، بأن يكون كلاهما متساويين من تلك الجهه.

وثالثاً: سلّمنا ذلک لکن نرفع اليد فی خصوصه لکونه ضعيفاً وغير منجبر بالعمل والشهره، وهو لا يوجب رفع اليد عما لا يکون کذلک.

أقول: بقی فی المقام ملاحظه حال الترجيح بالنسبه إلی موافقه الکتاب ومخالفته ومخالفه العامه وموافقها، وحيث أنّ هذه الفقره غير منحصره بهذين الحديثين، فلا بأس من التعرّض لهما مستقلاً مع ذکر سائر الأحاديث المرتبطه بذلک.

۳- منها: روايه داود بن الحُصين، عن أبی عبداللّه عليه السلام : «فی رجلين اتفقا علی عَدلين جَعَلاهما بينهما فی حکمٍ وقع بينهما فيه خلاف، فرضيا بالعدلين، فاختلف العَدلان بينهما، عن قولٍ أيّهما يمضی الحکم؟ قال: ينظر إلی أفقهما وأعلمهما بأحاديثنا وأورعهما فينفّذ حکمه ولا يلتفت إلی الآخر»(۱).

حيث أنّ دلالتها علی ذلک أوضح، وليس فيها بحث من جهه التعارض بين الخبرين.

۴- منها: حديثٌ آخر لموسی بن أکيل، عن أبی عبداللّه عليه السلام ، قال: «سُئل عن رجل يکون بينه وبين أخٍ له منازعه فی حقّ فيقتضان علی رجلين يکونان بينهما،

۱- الوسائل: ج۱۵، الباب ۹ من صفات القاضی، الحديث ۲۰.

فَحَكما فاختلفا فيما حَكما؟ قال: وكيفَ يختلفان؟ قال: حَكَم كلّ واحدٍ منهما للّذى اختاره الخصمان.

فقال: ينظر إلى أعدلهما وأفقههما فى دين اللّه فيمضى حكمه»(۱).

بقرينه هذين الخبرين يفهم كون الترجيح بالصفات مخصوصٌ بباب اختلاف الحَكمين.

وأمّـا فى بـاب تعارض الخبرين فإنّ الترجيـح يكون أوّلاً بالشـهره ثم بالصـفات ثم بالموافقه للكتاب والمخالفه للسـنه، وحيث أنّ الترجيـح بهاتين الصـفتين وارد فى أخبارٍ كثيره فلا بأس بـذكر جميعها، ثم النظر إلى كيفيّه ذلك الجمع بينها وبين أخبار التخيير، فلابـد أوّلاًـ من ذكر الأخبـار الـداله على لزوم الأخـذ بموافق الكتـاب أو طرح مـا خـالفه، ثم التعرّض للأخبار الوارده فى تقـديم الأخبار المخالفه للسنه.

أمّا القسم الأول: فهو أيضاً على طائفتين:

طائفه منها: ما ورد بلزوم الأخذ بما يوافق كتاب اللّه من دون تعرّض لصوره تعارض الخبرين.

وطائفه أخرى: ما تدلّ على ما يوافق الكتاب مع تعارضهما.

الطائفه الأولى: ما رواه الكلينى باسناده عن السكونى، عن أبى عبداللّه عليه السلام ،

۱- الوسائل: ج۱۸ الباب ۹ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۵.

قال: «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : إنّ علی کلّ حقّ حقیقه، وعلی کلّ صواب نوراً، فما وافق کتاب اللّه فخذوه، وما خالف کتاب اللّه فدعوه»(۱). ومثله روایه أخری للسکونی المنقوله فی «تفسیر العیّاشی» عن جعفر، عن أبیه، عن علی علیه السلام أنّه قال: «فی حدیث فما وافق کتاب اللّه فخذوه وما خالف کتاب اللّه فدعوه»(۲).

ومثله أیضاً وقریب منه روایه جمیل بن درّاج عن الصادق علیه السلام (۳).

وروایه أیوب بن راشد عن أبی عبداللّه علیه السلام ، قال: «ما لم یوافق من الحدیث القران فهو زخرف»(۴).

وروایه أیوب بن الحُرّ قال: «سمعتُ أبا عبداللّه علیه السلام یقول: کل شیء مردودٌ إلی الکتاب والسنه، وکلّ حدیثٍ لا یوافق کتاب اللّه فهو زخرف»(۵).

وروایه هشام بن الحکم وغیره عن أبی عبداللّه علیه السلام : قال: «خَطَب النبیّ صلی الله علیه و آله بمنی فقال: أیّها الناس ما جاءکم یوافق کتاب اللّه فانا قلته، وما جاءکم یخالف کتاب اللّه فلم اقله»(۶).

وروایه مرسل عبداللّه بن بکیر، عن رجل، عن أبی جعفر علیه السلام فی حدیث،

۱- الوسائل: ج۱۸ الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۰.

۲- المستدرک: ج۳، الباب ۹ من صفات القاضی وما یجوز ان یقضی به، الحدیث ۴.

۳- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۵.

۴- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۲.

۵- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۴.

۶- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۵.

قـال: «إذا جـائكم عنـا حـديث فوجـدتم شاهـداً أو شاهـدين من كتب اللّه فخـذوا به والاّـ فقفوا عنـده ثم ردّوه إلينـا حتـى يتـبيّن لكم»(۱).

هذه جمله ما ورد بصوره المطلق.

وأمّـا مـا ورد فی خصوص تعـارض الحـديثين الـذی هو مورد بحثنـا، ففيه أيضاً عـدّه روايات منضـمّه إلی الروايتين السابقتين من المقبوله والمرفوعه:

منها: روايه الميثمی وهو أحمد بن الحسن: «أنّه سأل الرضا عليه السـلام إلی أن قال فی حديثٍ طويل: «فما ورد عليكم من خبرين مختلفين فاعرضوهما علی كتاب اللّه فما كان من كتاب اللّه موجوداً حلالاً أو حراماً فاتبعوا ما وافق الكتاب، الحديث»(۲).

ومنها: روايه مصـحّحه عبـدالرحمن بن أبی عبداللّه، قال: «قال الصادق عليه السـلام : إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما علی كتاب اللّه فما وافق كتاب اللّه فخذوه، وما خالف كتاب اللّه فردّوه فإن لم تجدوهما فی كتاب اللّه فردّوه، الحديث»(۳).

ومنهـا: روايه الحسن بن جهم، عن الرضـا عليه السـلام ، قـال: قلت له: تجيئنـا الأحاديث عنكم مختلفه؟ فقال: ما جاءك عنا فقس علی كتاب اللّه عزّوجل وأحاديثنا، فإن كان يشبههما فهو منا، وإن لم يكن يشبههما فليس منا، الحديث»(۴).

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۱۸.

۲- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۲۱.

۳- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۲۹.

۴- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۴۰.

ومنها: خبره الآخر المنقول فی «تفسیر العیّاشی» عن العبد الصالح علیه السلام ، قال: «إذا جاءک الحدیثان المختلفان فقسهما علی کتاب اللّه وأحادیثنا، فإن أشبههما فهو حق، وان لم یشبههما فهو باطل»(۱).

إذا عرفت الطائفتین من الأخبار الدالّه علی طرح الخبر المخالف للکتاب فقد أورد علیهما باشکالین:

أحدهما: من شرائط حجیّه الخبر الواحد أن لا یکون مخالفاً للکتاب، ولذلک قد یستشکل بأنّه کیف یتم التوفیق بین الطائفتین؟ فإنّ الترجیح بموافقه الکتاب إنّما یصحّ إذا کان الخبر المخالف حجّه وواجداً لشرائط الحجیّه، والمفروض أن المخالف له لا یکون حجّه، لأن من شرائط الحجیّه عدم المخالفه، فکیف تکون الموافقه للکتاب من المرجّحات؟ فلازم الطائفه الأولی بکون المخالف (زخرف أو باطلٌ أو لم أقله أو أضربوه علی الجدار) علی ما وقع فی کلمات القوم، عدم حجیّه خبر المخالف، فما لیس بحجّه کیف یقاس مع خبر آخر ویرجّح علیه، مع أن المقایسات إنّما تلاحظ بین الحجتین لا- بین الحجّه واللّاحجه وإنْ فرض کون المخالف حجّه ویقاس مع معارضه، فکیف یکون زخرفاً وباطلاً؟ هذا.

الثانی: وهو الذی یظهر من کلام المحقق الخراسانی فی الکفایه والمحقق الأصفهانی فی «منتهی الوصول إلی غوامض کفایه الأصول». أنّ مقتضی أخبار

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۸.

الطائفه الأولى كون الخبر المخالف زخرفٌ وباطل هو كذلک مطلقاً أى فى جميع الحالات، سواءٌ وجد له معارض من الأخبار أم لم يوجد، فالقول بالتخصيص والتقييد فى هذا العموم والاطلاق بأن يقال إنّه زخرف وباطلٌ إذا لم يوجد له معارض من الخبر، وإلّا كان حجّه فلابدّ من ملاحظته بالمرجّحات والأخذ بما هو المرجّح، غير صحيحٍ لكونه مستلزمٌ للتخصيص فى شىءٍ يأبى عن التخصيص، إذ لا معنى لأن يقال إنّ هذا الحديث زخرفٌ إلّا إذا تعارض مع جزء آخر، إذ لو كان الأمر كذلک لكان ينبغى أن يذكرهع مع أنّ طبع هذه الجملات عند العرف إبائها عن التخصيص.

وقد يُقرّر هذا الاشكال بتقرير آخر: وهو أنّ مرجحيّه موافقه الكتاب فى المقبوله والمرفوعه وقعت بعد مرجحيّه المشهوره بين الأصحاب، فلازم ذلک أنْ يقال بأحد الوجهين:

إمّا بأن يكون الحديث الموافق للمشهور محكومٌ بالأخذ مطلقاً، أى سواء كان موافقاً للكتاب أو مخالفاً له.

أو يقال بأنّ الموافق للمشهور الذى كان موافقاً للكتاب يؤخذ به دون مخالفه.

وفى كلا الموردين فيه اشكال:

أمّا الأوّل: فإنّه لا يناسب مع ما فى الطائفه الأولى من الأخبار بأن المخالف زخرف وباطل ولم نقله، وما كان حاله كذلک كيف يؤمر فيه بالأخذ.

وأمّا الثانى: وهو التقييد بما لم يكن مخالفاً للكتاب، فيقع الكلام فى أنّ التقييد:

إنْ ورد فى جمله: (خذ بما اشتهر بين أصحابک) فليس لنا دليلًا يقيّده، لكونه

واقعاً فی الرتبه السابقه علی الموافقه للکتاب والمخالفه.

وإنْ أرید التقیید فی نفس المخالفه التی وقعت بعدها، بأن یقال: (واترک المخالفه التی لم تکن مشهوره بین الأصحاب، وأمّا المخالفه للکتاب التی کانت مشهوره فإنّه یجوز أخذها) فهو أیضاً غیر صحیح، لأنه یستلزم التخصیص فی عموم دلیل قوله: (ما خالف قول ربنا لم أقله) بما إذا لم یکن مشهوره، والحال أنّ مثل هذه العمومات آبیه عن التخصیص عند العرف والعقلاء، وهکذا ظهر أن هنا ثلاثه مناقشات فکیف یمکن التوفیق فی رفع هذه الاشکالات.

أقول: أحسن الأجوبه وإنْ لا یخلو عن اشکال فی الجمله، هو أن یقال:

إنّ المخالفه بحسب الاصطلاح وفی اللغه یطلق علی ثلاثه أنواع المخالفه وهی التباین الکلّی، والمخالفه بالعموم من وجه، والمخالفه بالعموم والخصوص المطلق، ففی هذه الصور الثلاثه:

تاره: یفرض بین الخبر والکتاب.

وأخری: بین الخبر وخبرٍ آخر.

الصوره الأولی: المخالفه إذا کانت علی نحو التباین الکلی مع الکتاب، فإنه زخرف وباطلٌ سواءٌ عارضه خبر آخر بالتباین أو بالعموم المطلق أو بالعموم من وجه، أو لم یعارضه خبر آخر، فمثل هذا الخبر مطرود مطلقاً لکونه ممّا لم یقله الأئمه علیهم السلام ، وهذا هو موضع اشاره أخبار الطائفه الأولی بلا ورود تخصیص علیها باخراج بعض الصور عنه، ففی مثل هذه المخالفه لا یفرض مورد فی الخبرین

المختلفين حتى يرد عليه الاشكالات السابقه.

الصوره الثانيه: إذا كانت المخالفه بين الكتاب والخبر، أو بين الخبر والسُّنه القطعيه على نحو العموم والخصوص المطلق، فهذه خارجه عن صدق المخالفه عرفاً فى باب التعارض، لأن المخالفه عند العرف إنّما يُطلق على خبرٍ لا يمكن جمعه مع معارضه، والجمع بين العموم والخصوص فى الكتاب والحديث، أو بين الحديث والسنه القطعيه من مسلّمات الفقه، إذ التخصيص والتقييد فى عمومات الكتاب والسنه القطعيه واطلاقهما بالخبر الواحد يعدّ من ضروريّات الفقه، فمثل هذه المخالفه غير مراده من مثل هاتين الطائفتين من الأخبار، فهى خارجه عن كليتهما.

الصوره الثالثه: وهى المخالفه بصوره العموم من وجه، فهى قابله لأن نحمل عليها أخبار الطائفه الثانيه دون أخبار الطائفه الأولى، حيث أنّ ما ورد فيها من أنّ المخالف زخرف وباطلٌ لا يساعد مع هذه الأخبار، فلابدّ أن يجعل محمل الأخبار الطائفه الثانيه على هذا النحو من المخالفه، فحينئذٍ يصير المعنى هكذا: إذا فرض حديثٌ له معارضٌ فيلاحظ فى مرجّحات أحدهما على الآخر، فإن كان أحدهما موافقاً للكتاب والآخر مخالفاً له على نحو العموم من وجه، فيؤخذ بالموافق ولو من جهه العموم للكتاب فيقدم هذا الموافق على المخالف، إذ المخالف هنا لا يعدّ زخرفاً ولا باطلاً، ولأجل ذلك تاره يفرض كون الخبرين كليهما موافقين للكتاب حيث يفهم منه عدم كون المراد من المخالف هو المخالف بالتباين، كما لا ـ يمكن جعل المخالف فى هذه الأخبار من قسم المخالف بالعموم والخصوص لعدم اطلاق

اسم المخالف عرفاً عليه، كما لا يخفى، فيصير فرض التساوى فى ذلك والرجوع إلى مرجّحٍ بعده مؤيدٌ للمدّعى، إذ لا يناسب ذلك مع كونه زخرفاً وباطلاً.

قال المحقق العراقى رحمه الله : إنّ المقام لا يخلو عن الاشكال فى الجمله، لأنّ المخالف من هذا القسم نادرٌ جداً.

أقول: نعم، لكن أصل المعارضه بهذه الكيفيه من الموافقه والمخالفه والتساوى، ثم الانتقال إلى سائر المرجّحات يعدّ من النوادر أيضاً.

هذا ويرد على بعض أخبار الطائفه الثانيه: أنّ لسانها يشبه لسان الطائفه الأولى لكنه قليل، وهو كما فى مثل حديث ابن الجهم حسب نقل العيّاشى، حيث جاء فى آخره: «وإنْ لم يشبههما فهو باطل» أو فى حديثه الآخر، قال: «وإن لم يكن يشبهها فليس منّا» بخلاف بعضها الآخر وهو أكثر حيث يستطيع تحمّل ما قلناه.

ولكن حيث لم يكن السند فى هذين الحديثين صحيحاً، فلا محيص من الحمل على أنّ المراد من (الباطل) باطلاً اضافياً بالنسبه إلى هذه المرحله من الترجيح، أى يكون الحقّ بالأخذ هو الموافق لا ـ المخالف، كما أنّ المراد من قوله: (ليس منا) من جهه الأخذ به، وإنْ كان الحمل على ذلك المعنى خلاف للظاهر، كما لا يخفى.

أقول: إذا عرفت مورد إعمال الترجيح فى الخبرين المتعارضين، فى اختصاصه بصوره المخالفه مع الكتاب على نحو العموم من وجه حيث نحكم بتقديم الموافق على المخالف، وبذلك يدخل فى أخبار العلاج.

قال المحقق النائينى والعراقى: بأنّ هنا صوره أخرى من الخبرين

المتعارضین فی أخبار العلاج، من تقدّم الموافق علی المخالف، وهو ما لو ورد خبران متعارضان وکانت المخالفه بینهما علی نحو التباین الکلّی، إلّا أنّه کان أحدهما موافقاً لعموم الکتاب والآخر مخالفاً، ففی هذه الصوره یُحکم بتقدیم الموافق، مثل ما لو ورد فی خبرٍ حلیّه لحم الحمار، وفی الآخر حرمته، حیث أنه یحکم بتقدیم الأول لموافقته لعموم الکتاب، وهو قوله تعالی: «خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الْأَرْضِ جَمِیعًا»فإنّ المخالفه الحاصله هنا فی حدیث التحریم مع حدیث التحلیل یکون بالتباین الکلی، فیقدم علیه.

ثُمّ استشکل الأوّل علی الشیخ: حیث أفاد فی الفرض المذکور: (أنّه یجب الرجوع إلی المرجّحات الصدوریه والجهتیه، ومع فقدهما یتخیّر المکلف فی اختیار أحدهما) بأنه: (کیفَ یکون الحکم فی الفرض التخییر مع کون أحد المتعارضین موافقاً للکتاب، بل لابدّ من الأخذ بالموافق بمقتضی أدلّه الترجیح) انتهی کلامه(۱).

ولا یخفی ما فی کلامهما من الاشکال:

أوّلاً: عدم وجود هذه الجمله فی القرآن الکریم بل الموجود فیها قوله تعالی: «أُحِلَّتْ لَکُمْ بَهِیمَهُ الْأَنْعَامِ»(۲)، وصدق البهیمه علی الحمار لا یخلو عن تأمل.

وثانیاً: علی فرض تسلیم ذلک، وأنّه رحمه الله قصد آیه أخری وهی قوله تعالی:

۱- فوائد الأصول: ج۴ / ۷۹۲.

۲- سوره المائده: الآیه ۱.

«هُوَ الَّذِی خَلَقَ لَکُمْ مَّا فِی الاْءَرْضِ جَمِیعًا»(۱) ثم لو سلّمنا أنّ المراد من «خَلَقَ لَکُمْ» هو حلیّه فی أکل لحم الحمار لا سائر انتفاعاته کما هو الظاهر دون الأوّل، قلنا إنّه إذا کان الخبر مخالفاً للمعارض بالتباین الکلّی، وفرضنا کون هذا المعارض موافقاً لعموم الکتاب، فینتج کون الخبر المخالف إمّا مخالفاً أیضاً بالتباین الکلی أو بالعموم والخصوص المطلق، وعلی أیّ تقدیر قد عرفت خروجهما عن مورد التعارض بین الخبرین، فلا یدخل فی أخبار العلاج.

وعلیه، الأولی جعل ذلک بما یوجب التخصیص فی الکتاب إنْ فرض صحه سنده وجهته کما لا یخفی.

ثُمّ إنّه قد یتوهّم: أنّ الأخذ بموافقه الکتاب والسنّه إنّما هو من باب کون الکتاب والسنه یعدّان مرجعین للرجوع إلیهما فی الدلیل القطعی، لا مرجّحاً حتی یدخل فی الأخبار العلاجیه.

لکنه غیر صحیح: ومخالفٌ لظاهر أخبار العلاج، حیث أمرنا بالأخذ بالخبر الموافق والعمل به لا العمل بالکتاب والسنّه الموافقان له.

وتظهر الثمره بین المرجعیه والمرجّحیه فیما إذا کانت النسبه بین الکتاب والسنه وأحد الخبرین أعم مطلقا، وعلم وحده الحکم، فیصیر الخبر مقیداً أو مخصصاً لهما بعد ترجیحه بالموافقه، کما إذا ورد: (إنْ ظاهرتَ فاعتق رقبه مؤمنه)۹.

۱- سوره البقره: الآیه ۲۹.

وورد فی خبرٍ آخر: (إنْ ظاهرتَ یحرمُ علیک عتق رقبه) فإنه بعد تعارض الخاصین، وترجیح الخبر الموافق لهما یصبح الموافق حجّه، ومع العلم بوحده الحکم، نحمل مطلق الکتاب أو السنه علی المقید ونحکم بوجوب عتق الرقبه المؤمنه.

وتوهّم: کون کلا الخبرین مخالفین للکتاب والسنّه لمخالفه المقید مع المطلق، ممنوعٌ.

نعم، الکتاب والسنه موافقان للمقیّد فی الرقبه المؤمنه مع الخبر المخالف له، وهو المناط فی ترجیح أحد الخبرین، وأمّا فی الرقبه الکافره التی یخالف کلاهما لکتاب والسنه لم یکن بین الخبرین معارضه حتّی یلاحظ فیهما الترجیح، فلازم المرجّحیه هو الحکم بتقدیم الخبر الموافق بالتقیید، وأمّا بناءً علی المرجعیه فإن لازمه هو التعارض والتساقط، والأخذ باطلاق الکتاب وعمومه، والحکم بکفایه صدق عتق الرقبه ولو کانت کافره.

وعلیه، فلا اشکال فی أنّ الأول أولی، واللّه العالم.

هذا تمام الکلام فی القسم الأوّل، وهو مرجّحیه موافقه الکتاب علی المخالفه من حیث النصوص.

وأمّا القسم الثانی: وهو مرجحیّه ما خالف العامّه علی الموافق فی الخبرین المتعارضین، وملاحظه النصوص الوارده فی ذلک، مضافاً إلی المقبوله والمرفوعه، حیث قد عرفت تفصیلهما، فأقول:

الأخبار الوارده فی هذا المورد علی نوعین:

النوع الأوّل: ما ورد على النحو المطلق من لزوم مخالفه العامه وترک الموافق لهم مطلقاً، سواءٌ كان له معارض أم لا.

النوع الثاني: الذی ورد فی خصوص الخبرين المتعارضين كما سيأتی بحثه لاحقاً.

فمنها: ما عن العيون بأسناده عن علی بن أسباط، قال: «قلت للرّضا عليه السلام : يحدث الأمر لا أجدُ بدّاً من معرفته، وليس فی البلد الذی أنا فيه أحد أستفيته من مواليک؟

قال: فقال: ائتِ فقيه البلد فاستفته من أمرک، فإذا أفتاک بشیءٍ فخذ بخلافه فإن الحق فيه»(۱).

وهذه الروايه كما ترى موردها بما لو كان العامی مضطرّاً ولا طريق له لاثبات ما يحتاج إليه من الأحكام الفرعيه أو المسائل الاعتقاديه - النظريّه منها أو غيرها - ولا دلاله فيها على جهه المعارضه لخبرٍ آخر أو كون كلا الخبرين صادرين عن طريقنا، ولا نعلم أيّهما أقرب إلى الحق حتّى تكون هذه الروايه من أخبار العلاج حتى تصبح داله على ترجيح الخبر المخالف، وإنْ كان التعليل المذكور فی الجمله مشعرٌ بذلک بقوله: (إذاً الحقّ يكون بخلافهم)، إلّا أن الكلام عن إمكان جعل ذلک دليلًا لطرد خبرٍ صحيحٍ صادرٍ عنا، فعدّ الروايه دليلًا على ذلک مشكلٌ، مع عدم كون المتكلم هنا فی صدد بيان ذلک، كما لا يخفی.

ومنها: روايه أبی اسحاق الأرجائی رفعه، قال: «قال أبو عبداللّه عليه السلام : أتدری

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۲۳.

لم أُمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامه؟ فقلت: لا أدرى.

فقال عليه السلام : إنّ عليّاً لم يكن يدين اللّه بدينٍ إلّا خالف عليه الأمّه إلى غيره ارادهً لابطال أمره، وكانوا يسألون أمير المؤمنين عليه السلام عن الشِّيء الذى لا يعلمونه، فإذا أفتاهم جعلوا له ضِدّاً من عندهم ليلبسوا على النّاس»(١).

هذه الروايه تشير إلى بيان العلّه والسرّ لأمرهم بلزوم الأخذ بما يخالفهم، وأمّا كون الأمر بذلك فى الابتداء أو فى باب المتعارضين فإن هذا الخبر لا دلاله فيه على ذلك وليس فى صدد بيانه كما لا يخفى.

ومنها: روايه عبيد بن زراره، عن أبى عبداللّه عليه السلام ، قال: «ما سمعته منى يشبه قول الناس فيه التقيه، وما سمعت منّى لا يشبه قول النّاس فلا تقيه فيه»(٢).

وهذه الروايه أيضاً فى صدد بيان ما صدر عنهم مشتملاً على ما يشبه آرائهم وأهوائهم الباطله المعروفه بيننا كالقول بالجبر والقياس والاستحسان أو القول بالعَول والتعصيب، وأمثال ذلك من أحكامهم، وليس بصدد بيان الحكم بتقديم ما خالف قولهم على الموافق، ولو لأجل التقيه، إذ ربما يكون فى مضمون الخبرين موافقاً لهم، فلا يمكن جعل ذلك دليلًا على ردّه، كما لا يخفى.

ومنها: روايه حسين بن خالد، عن الرضا عليه السلام ، قال: «شيعتنا المسلّمون

١- الوسائل: ج١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۴۶.

٢- الوسائل: ج١٨، الباب ٩ من أبواب صفات القاضى، الحديث ٢۴.

لأمرنا، الآخذون بقولنا المخالفون لأعدائنا، فمن لم يکن کذلک فليس منّا»(۱).

حيث من الواضح أنّه عليه السلام ليس بصدد بيان ترجيح أحد المتعارضين على الآخر، بل كان المقصود هو بيان الاعتقاد على خلاف ما اعتقدوه، نظير ما ورد في روايه أبي بصير، عن أبي عبداللّه عليه السلام ، قال: «ما انتم واللّه على شيءٍ لما هم فيه، ولا هم على شيءٍ مما أنتم فيه مخالفوهم، فما هم من الحنيفيّه على شيء»(۲).

حيث أنه ظاهرٌ في بيان المخالفه معهم في عقائدهم وفي أمر الامامه والولايه وما يرتبط بهما، ولا يكون بصدد بيان ما نحن نبحث عنه من ترجيح أحد الخبرين على الآخر لأجل المعارضه. وعليه، فالأولى الرجوع إلى النوع الثاني من الأخبار، وهي التي تدلّ على ترجيح ما خالف العامه في الخبرين المتعارضين، وهي عده من الأخبار:

۱- منها: الروايه المقبوله السابقه وهي مقبوله عمر بن حنظله التي قد عرفت اعتبار سندها، حيث جاء في ذيلها: «إنْ كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنه، فوجدنا أحد الخبرين موافقاً للعامه والآخر مخالفاً، بأيّ الخبرين يؤخذ؟ قال: ما خالف العامه ففيه الرشاد»(۳).

۲- ومنها: الروايه المرفوعه المرويّه عن زراره حيث جاء في ذيلها: «انظر

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من صفات القاضي، الحديث ۲۵.

۲- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من صفات القاضي، الحديث ۳۲.

۳- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۱.

ما وافق منهما مذهب العامه فاترکه، وخُذ بما خالفهم، الحدیث»(۱).

۳- ومنها: مصحّحه عبدالرحمن بن أبی عبداللّه، وفیها: «فإن لم تجدوهما فی کتاب اللّه فاعرضوهما علی أخبار العامه، فما وافق أخبارهم فذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»(۲).

۴- ومنها: حدیث الحسن بن الجهم، قال: قلت للعبد الصالح علیه السلام : هل یسعنا فیما ورد علینا منکم إلاّ التسلیم لکم؟ فقال: لا واللّه، لا یسعکم إلاّ التسلیم لنا.

فقلت: فُیروی عن أبی عبداللّه شیءٌ ویُروی عنه خلافه، فبأیّهما نأخذ؟

فقال: خُذ بما خالف القوم، وما وافق القوم فاجتنبه»(۳).

۵- ومنها: روایه محمد بن عبداللّه، قال: «قلت للرضا علیه السلام : کیف نضع بالخبرین المختلفین؟ فقال: إذا ورد علیکم خبران مختلفان فانظروا إلی ما یخالف منهما العامه فخذوه، وانظروا إلی ما یوافق أخبارهم فدعوه»(۴).

۶- ومنها: روایه حسین بن السمریّ، قال: «قال أبو عبداللّه علیه السلام : إذا ورد علیکم حدیثان مختلفان فخذوا بما خالف القوم»(۵).

۱- المستدرک: ج۳، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲.
۲- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۹.
۳- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۱.
۴- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۴.
۵- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۰.

۷- ومنهـا: روایه سـماعه بن مهران، عن أبی عبـداللّه علیه السـلام : «قلت: یرد علینا حـدیثان واحـد یأمرنا بالأخـذ به والآخر ینهانا عنه؟

قال: لا تعمل بواحدٍ منهما حتّی تلقی صاحبک فتسأله.

قلت: لابدّ أن نعمل بواحدٍ منهما؟ قال: خذ بما فیه خلاف العامه»(۱).

هذا جمیع ما وجدناه وذکروه فی هذا القسم من الترجیح من النوعین من الأخبار، فحینئذٍ نرجع إلی أصل الاشکال الذی أورد فی المقـام وهو أنّ الأـمر الوارد فی القسـمین من الأخبـار المـذکوره - من لزوم الأخـذ بما یخالف القوم وطرح ما یوافقهم - یوجب الوثوق والاطمینـان بصـدور الخبر المخـالف، کمـا یوجب الوثوق بـأن الموافق لهم إمّـا غیرُ صادرٍ من المعصوم علیه السـلام ، أو صادرٌ عن تقیه لا حجّه فیه؛ فیدور الأمر حینئذٍ بین الحجّه واللّاحجه، فتصبح هذه الأخبار:

إمّا داله علی تمییز الحجّه عن غیرها، لا عن الأرجح منهما کما هو مدّعی الخصم أو یحمل الترجیح بذلک علی الاستحباب، کما قال به السید الصدر فتکون خارجه عن الأخبار العلاجیه، کما علیه المحقّق الخراسانی قدس سره وغیره، هذا.

أقول: لکن الاشکال غیر وارد:

أوّلاًـ: لأـنه لو کـان الأـمر کمـا یقولون من أنّ الموافق لاـ تکون حجه والمخالف هو الحجه، فلا وجه لما فرض فی بعض الأخبار السابقه مثل حدیث المقبوله حیث

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من صفات القاضی، الحدیث ۴۲.

يسأل الراوى - بعد ما أجاب الامام عليه السلام بالأخذ بما خالف وترك الموافق - بقوله:

«فإن وافقهما الخبران جميعاً؟ قال: ينظر إلى ما هم إليه أميل حكّامهم وقضاتهم فيترك، ويؤخذ بالآخر.

قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعاً؟ قال: إذا كان ذلك فارجئه، الحديث».

مع أنّ من الواضح أنّه لو كان الموافق خارجاً عن الحجيّه، فلا يبقى لملاحظه ما يميل إليه حكّامهم وجه، لأن ما لا يكون حجّه لا يجوز الأخذ به، بلا فرق فيه بين كونه ممّا مال إليه حكّامهم أم لا، فهو دليل على عدم كونه خارجاً عن الحجيه بذلك فى المتعارضين.

وثانياً: لو كان الأمر كما يقولون، لزم منه ما يلزم فى موافق الكتاب ومخالفه، بأن يجب الأخذ بما وافق القوم إذا كان مشهوراً بين الأصحاب ولولم يكن حجّه، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فلا سبيل إلاّ حمل الأمر بترك الموافق على تركه لأرجحيّه مقابله لا لعدم حجيّه ذلك. وعليه، فلابدّ من تقييد وتخصيص اطلاق وعموم الطائفه الأولى فى المقام، من الأمر بالأخذ بالخلاف مطلقاً فيما عدا صوره التعارض، وأمّا فيها فلابدّ من الرجوع إلى المرجحات، فلا تهافت حينئذٍ بين الأخبار وأنها قابله للجمع.

وبالجمله: ثبت من جميع ما ذكرنا صحّه كلام الشيخ ومن تبعه، بكون المرجع عند تعارض الخبرين المتساويين هو الرجوع إلى المرجّحات المذكوره فى الأخبار، - خصوصاً المقبوله المصحّحه - وتقييد اطلاقات التخيير بها إلى حين

فقد الترجیح وصیرورتهما متساویین من جمیع الجهات، فحینئذٍ یتخیّر بالأخذ بأحدهما فی غیر زمان الحضور، وإلّا یجب التوقف حتّی یلقی الامام إن تمکن من الوصول إلیه، أو إلی من یخبره برأیه علیه السلام ، ویعدّ الحکم بالرجوع إلی المرجّحات حکماً الزامیّاً لا استحبابیاً کما علیه جماعه من الاعلام، لما عرفت من کفایه دلاله الأدله علی ذلک، واللّه العالم بحقائق الاُمور.

قد یُتوهّم: أنّ مقتضی الروایه المقبوله - حیث جمع الأمام علیه السلام بین موافقه الکتاب ومخالفه العامه فی فصلٍ من المرجّحات، حیث قال: (ینظر ما وافق حکمه حکم الکتاب والسنه وخالف العامه فیؤخذ به ویترک ما خالف الکتاب والسنه ووافق العامه) - أن المرجّح فی الخبرین المتعارضین کون أحدهما وجداً لکلا الوصفین من موافقه الکتاب ومخالفه العامه، والآخر فاقداً لهما، فیقدّم الواجد علی الفاقد، ولازمه عدم کفایه وجود أحد الوصفین من موافقه الکتاب فقط فی أحدهما دون الآخر فی الترجیح، مع أنّ القوم علی خلافه، إذ یقولون بکفایه وجود موافقه الکتاب فقط فی أحدهما دون الآخر لکی یتقدّم.

لکنه مندفع: بالجواب المذکور فی نفس المقبوله وهو أنّه لو کان الأمر کذلک لم یکن بحاجه أن - بعد ما فرض اعتقاد السائل والراوی تساوی الخبرین من حیث موافقه الکتاب والسنّه - یحکم بلزوم الرجوع إلی الأخذ بما هو مخالفٌ للعامه، لأن فیه الرشاد، فإنه یدلّ علی أنّ نفس المخالفه لهم تعدّ من مرجّحات لولم یکن معه مرجح آخر، أی لو کان مساویاً فی المرجّح السابق یرجع إلی هذا

المرجّح فقط، فلو كان الجمع بينهما معتبراً، لابد أن لا يكتفى بتقديم ما هو المخالف لهم، فإذا كانت المخالفه لهم بنفسها تعدّ مُرجّحاً مستقلاً لكانت موافقه الكتاب أيضاً مرجحاً مستقلاً، وإلاّ لكان ضمّها إلى مخالفه العامه كضمِ الحَجَر فى جنب الانسان، غايه الأمر قد فرض الامام:

تاره: واجداً لهما فى أحدهما والآخر فاقداً لهما، وأمر بالأخذ للجامع وترك الفاقد.

وأخرى: واجداً لكليهما فى أحدهما وفاقداً لأحدهما فى الآخر، فأمر عليه السلام بأخذ الواجد لهما وترك الفاقد لأحدهما، ولكن الواجد كان هو الموافق للكتاب والسنه والمخالف للعامه، والآخر فقط كان متضمناً لأحدهما وهو الموافقه للكتاب والسنه دون المخالفه للعامه.

بقى هنا صوره ما لو كان أحدهما موافقاً للكتاب والسنه والعامه، والآخر مخالفاً للعامه والكتاب والسنه، حيث أنّ كل خبرٍ منهما يعدّ واجداً من جهه وفاقداً من جهه أخرى، فحينئذٍ هل الاعتبار بتقديم الأول على الثانى أو على عكسه؟

قد يقال: - كما عن المحقّق الخوئى فى مصباحه - إنّه: (لا يستفاد من المقبوله حكم هذا القسم فى التقديم، ولذلك يجب الرجوع فى حكمه إلى صحيح الراوندى، فقد روى بسنده عن الصادق عليه السلام أنّه قال: «إذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما على كتاب اللّه، فما وافق كتاب اللّه فخذوه، وما خالف كتاب اللّه فذروه، فإن لم تجدوه فى كتاب اللّه، فاعرضوهما على أخبار العامّه، فما وافق

أخبارهم فـذروه، وما خالف أخبارهم فخذوه»(۱). حيث أنّ مـدلول هذه الصـحيحه هو الحكم بتقديم الخبر الموافق للكتاب وإنْ كان موافقاً للعامه، وطرح المخالف للكتاب وإنْ كان مخالفاً للعامه) انتهى كلامه(۲).

قلنـا: وإنْ كان ما استـدلّ به لما ذكره من مصـحّحه عبـدالرحمن يعـدّ جيّداً ومتيناً، ولكن يمكن الاستيناس لما ذكره من حـديث المقبوله أيضاً بواسـطه جعل تقـديم موافقه الكتاب ولو بضـميمه مخالفه العامه على صوره وجود المخالفه للعامه فقط، حيث يدلّ على أن الوجه فى المرجحيّه هـذا الفصـل ليس إلاّ ـ موافقه الكتاب والسـنه، بعـد ما عرفت من نفى لزوم الجمع بين المرجّحين من موافقه الكتاب ومخالفه العامه فى الترجيح فيما سبق منا آنفاً، كما لا يخفى.

الترجيح بمخالفه العامه

ثم الظاهر من كلمات الأصـحاب، ولعلّه هو المسـتفاد من النصوص بعد انضمام بعضها مع بعض، كون آخر فصل المرجّحات فى الخبرين المتعارضـين هو موافقه العـامه ومخالفتهم، حيث أنّ المرجع بعـد التساوى فيهما إلى أدله التخيير، ويؤخـذ باطلاقاتها، مع أن المذكور فى المقبوله هنا بيان مرجّح آخر بعد ما كان

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من صفات القاضى، الحديث ۲۹.

۲- مصباح الأصول: ج۳ / ۴۱۵.

الخبران كلاهما موافقان للعامه، وهو أنه: «يُنظر إلى ما هم إليه أميل حُكّامهم وقضاتهم فيُترک، ويؤخذ بالآخر.

هـذا، ولكن لابـد من ترک الأمر المذكور وعدم مراعاته فى مقام الترجيح بحسب نقل المحقق الخمينى فى الرسائل ووجّه ذلک بقوله: (لأنه يشـكل رفع اليـد عن اطلاق أدله التخيير بها، للاشـكال فى كون المقبوله من أدله الترجيـح، وطريق الاحتياط واضح، وهو طريق النجاه) انتهى كلامه(١).

لكن يمكن أن يقـال: على فرض قبول المقبوله - كمـا هو مختارنا ومختار الشـيخ - لا يكون هـذا القسم مخالفاً لمسـلكنا، مضافاً إلى نـدره ذلـک لامكـان جعـل هـذا أيضاً من باب الأخـذ بما خالفهم ولو بالنسـبه وبالاضافه إلى الآخر الـذى مال إليه حكّامهم وقُضاتهم، وعليه يعدّ الأخـذ بهـذا القسم من المخالفه أولى وأحوط من القول بالتخيير، ولعلّه رحمه الله يقصـد هـذا ولذا قال فى ذيله: (وطريق الاحتياط واضح) واللّه العالم.

* * *

تنبيهات باب الترجيح

أقول: بعد الوقوف على المختار فى المقام، ينبغى التنبيه على أمور:

التنبيه الأول: ذكر المحقّق العراقى فى نهايته على حسب تقرير مقرّره: .

١- الرسائل: ج٢ / ٨٣ .

(بأن المرجّحات المنصوصه تكون على انحاء مختلفه في راوي الخبر: تارةً من الأوثقيه والأعدليه وفي نفس الخبر أخرى مثل الشهره والشذوذ، وفي مضمون الخبر ثالثةً مثل الموافقه للكتاب، ومن جهه صدوره رابعةً كالمخالفه للعامه، بناءً على أن الترجيح بها لاحتمال كون الموافق صَدَر عن تقيه، ولكن مرجع الجميع عند التأمل إلى الترجيح الصدوري والتعبّد بأحد السندين وطرح الآخر، لأنه بعد كون الأصل هو التساقط عند التعارض لولا أخبار العلاج، ولذلك المرجع إلى الأصول العمليه إن لم تكن هذه الأخبار، فلا مناص من ارجاع الجميع إلى الترجيح الصدوري حتّى في المخالفه للعامّه والاّ فبدونه لا يكاد انتهاء النوبه إلى الترجيح بها من حيث الجهه. إذ بعد أن يكون التعبّد بالجهه والدلاله من آثار الكلام الصادر عمّن له الحكم، فلا جرم لابدّ في انتهاء الأمر إلى الترجيح بهما مِن احراز كون الخبر كلاماً واقعياً للامام إمّا بالوجدان أو بالتعبّد، وإلاّ فما لم يُحرز موضوعهما يمتنع الترجيح بهما، ومع سقوط عموم دليل السند في اثبات الموضوع الذي هو كلام الامام، وعدم وجود المرجح السندي في البين لم يُحرز كون ذي الجهه كلاماً للامام حتّى يترتب عليه آثاره مَن حجيه دلالته وجهته ومجرد اقتضائه للحجيه ومشموليته في نفسه لدليل السند لا يكفي في التعبّد الفعلي بالترجيح بهما، ما لم يُحرز كونه كلاماً للامام بالتعبّد به فعلاً.

وأمّا توهّم: جريان أصاله السند فيهما معاً، ولو من حيث كونها موضوعاً لأدله التخيير والترجيح، فينتهي الأمر حينئذٍ إلى الترجيح الجهتي أو المضموني بمخالفه

العامه وموافقه الكتاب، الموجب لسقوط المرجوح جههً أو مضموناً عن الحجيه.

فمـدفوعٌ: بـأن شـمول أدله السـند لهما ولو من هـذه الجهه متفرّعٌ على ترتب أثر عملى للمكلف على التعبـد بهما، وإلاّ فبـدونه لا يكفى مجرد موضوعيتهما لأخبار الترجيح فى توجيه التعبّد الفعلى بهما إلى المكلّف كما هو ظاهر).

ثم فرّع قـدس سره عليه، وقـال: (يترتب عليه عـدم ملاحظه الترتّب بين المرجّحات، لأن الجميع حينئـذٍ فى عرض واحـد، ولازمه وقوع الـتزاحم بين المرجحـات فيمـا لو كـان لأحـد الخـبرين مزيّه من جههٍ كالشـهره فى الروايه، وللآـخر مزيّه أخرى كالمخـالفه للعامه، فيقدم ما هو أقوى مناطاً فى القرب إلى الصدور، ومع تساويهما فالتخيير بينهما.

نعم، بناءً على الاقتضاء فى الترجيح على المرجّحات المنصوصه، يمكن الالتزام بالترتيب بينهما تعبداً، حسب الترتيب المذكور فى المقبوله والمرفوعه بعـد الجمع بينهما، لولا دعوى أن مفادهما مجرد بيان أن هـذا مرجـحٌ وذاك مرجـحٌ آخر، بخلافه على القول بالتعـدّى، وإنـاطه الترجيـح بـالظن، أو مطلـق الأـقربيه العرفيه إلى الواقـع أو الصـدور، فـإنه بعـد اقتضـائه رفع اليـد عن خصوصـيه المرجّحـات بمقتضـى التعليلاـت الوارده فيهـا، لا محيص من الغاء الترتيب بين المرجّحات، لعـدم اجتماع القول بالترتيب بينها مع البناء على التعدى منها.

ولـذلك أشـكل المحقّق الخراسـانى قـدس سره على العلاّمه الأنصارى قـدس سره بعـدم امكان الجميع بين القول بالترتيب بين المرجّحات، مع الالتزام بالتعدى عنها) انتهى محل

الحاجه(۱) رفع اللّه مقامه.

أقول: وفيه مـا لاـ يخفى على المتأمـل الـدقيق، باعتبار أنّ ظاهر أخبار الترجيـح كون المرجحات على حسب الترتيب الموجود فى الأخبار، داله على فرض مسلّميه حجيه الخبر الذى اشتمل على ذلك المرجّح، وكونه دالاً على التعبد بصدور ذلك الخبر، وطرح مـا قـابله فى ذلـك الفصـل من الترجيـح، وإلاّ لولا ذلك لما كان لفرض الراوى التساوى من تلك الجهه، حتّى ينتقل إلى فصـلٍ آخر، لأنه إذا لم يثبت كون الخبر صـادراً عن الامام وكلاماً له تعبـداً، لا أثر له حينئـذٍ حتّى يُفرض تساويه مع عِـدله، لأن وجوده حينئذٍ كعدمه فى انتفاء الحجيه.

ودعواه: (كيف يكون موضوعاً للحجيّه لأدله الترجيح أو التخيير، مع عدم ترتّب أثر عملى للمكلف على تعبّدهما).

لاـ يخلُو عن وهنٍ، لوضوح أن ترتّب الأـثر العملى مسلّمٌ لو وقف فى فصـل من فصول المرجّحات على حسب اختلاف الموارد، يعنى إذا كان أحـدهما فى موردٍ موافقاً للشـهره دون الآخر، فيؤخـذ به ويترتّب عليه الأثر لاحراز الحجيه له فى هذه المرحله، وإلاّ انتقـل إلى مرحله أخرى، وهكـذا إلى أن ينتهى إلى التخيير، فليس المقصود من ترتّب الأـثر إلاّ هـذا، وهو حاصلٌ كما لا يخفى. وعليه فدعوى ارجاع جميع المرجّحات إلى واحدٍ حتّى يترتب عليه عدم لزوم ملاحظه الترتيب

۱- نهايه الأفكار: ج۴ / ۲۰۰.

بينها، فينقرع عليه التزاحم بينها، ممّا لا ينبغى أن يُقبل، ولم أشاهد من صرح بذلك غيره من الاعلام.

وعليه، فالأقوى عندنا هو وجود المرجّحات المتعدده، ولزوم مراعات الترتيب بينها بحسب دلاله الأخبار، والجمع بينها، ولا يترتب عليه محذورٌ أصلاً كما لا يخفى.

التنبيه الثاني: ويدور البحث فيها عن عده أمور:

۱- هل يجب ملاحظه الترتيب بين المرجحات المنصوصه أم لا؟

وقع الخلاف بين الأعلام فى أصل لزوم الترتيب وعدمه، وأيضاً فى نحوه من التقديم والتأخير فى المنصوصه.

فأمّا فى الأوّل: فقد يظهر من الشيخ اعتبار الترتيب، وقسّمه إلى ثلاثه:

منها: ما يكون مرجّحاً لصدور أحد المتعارضين، وهو كونه مشهوراً.

ومنها: ما يكون مرجّحاً لمضمون الخبر، بمعنى مطابقته للواقع ككون أحدهما موافقاً للكتاب.

ومنها: ما يكون مرجّحاً لجهه صدوره، ككون إحدى الروايتين مخالفه للعامّه.

وهذا بخلاف ما ذهب إليه صاحب «الكفايه» والمحقّق العراقى حيث ذهبا إلى أنّ اطلاقات أخبار الترجيح غير ناظره إلى بيان الترتيب بين المرجّحات، بل هى وارده لبيان أصل الترجيح، وأنّ هذا مرجّح وذاك مرجّح، فلا وجه للالتزام برعايه الترتيب.

أقول: الانصاف صحّه دعوى الشيخ من دلاله الأخبار - خصوصاً مصحّحه عبدالرحمن بن أبى عبداللّه - على لزوم الترتيب، كما هو المستفاد أوّلاً ـ من المقبوله أيضاً، خصوصاً مع كونه هو الأصل عند العقلاء، لولا قيام قرينه على الخلاف، فضلاً عن وجود قرينه على الترتيب، فرعايته أولى قطعاً بل لازمٌ ظاهراً.

۲- ثم يأتى الكلام فى كيفيّه الترجيح، وأنّ أيّهما يُقدّم على الآخر؟

رأى البهبهانى: نسب إلى الوحيد البهبهانى قدس سره من تقديم الترجيح بجهه الصدور - وهى كونه مخالفاً للعامه - على غيرها، معلّلاً ـ بأنه مع كون أحد المتعارضين مخالفاً لهم، نقطع بأن الآخر الموافق إمّا غير صادرٍ عن المعصوم، أو صدر عن تقيهٍ، وتبعه على ذلك المحقّق الرشتى.

أقول: وفيه ما لا يخفى:

أوّلاً: معارضه ما ذكره مع جميع ما فى أخبار العلاج، حيث قد ذكر فيها المرجِّح الصدورى، وهو لزوم الأخذ بما اشتهر مقدّماً على المرجّح المضمونى وهو موافقه الكتاب، وهو على المرجّح الجهتى وهو الأخذ بما خالف العامه.

وثانياً: على فرض غضّ النظر عنه فقد قيل إنّه ليس مجرّد كون إحدى الروايتين مخالفاً للعامّه موجباً للقطع بأن الخبر الموافق لهم لم يصدر، أو صَدَر عن تقيهٍ، لأن الأحكام المتفق عليها بين الفريقين كثيره فى نفسها، فيحتمل كون الخبر الموافق لهم صادراً عن المعصوم لبيان الحكم الواقعى، وكون الخبر المخالف لهم غير صادرٍ أو صَدَر عن غير جِدٍّ، فمجرد المخالفه لا يوجبُ القطع بما ذكره، هذا

كما عن المحقق الخراسانى.

اعترض عليه المحقق الخوئى: بأن هـذا الجواب صـحيحٌ لو قلنا بدوران الأمر الواقعى فى الموافق لهم بين كونه لم يصدر أو صَدَر عن تقيهٍ، حيث إنّه يصحّ أن يقال حينئـذٍ يحتمـل أمرٌ ثالث هو كونه صادراً لبيان الحكم الواقعى كما قيل، ولكن المقصود ليس هـذا بـل المراد هو دوران الموافق لهم بين الاحتمـالين عنـد ملاـحظه الأـدله المرجّحه لأصاله الجهه الجـاريه فى المخـالف دون الموافق، حيث تقتضى حمل الموافق على أحد التقديرين إمّا بأنه لم يصدر أو صَدَر عن تقيهٍ وليس له احتمالٌ ثالث.

أقول: لقـد أجاد فيما أفاد، ولكن الاشـكال الوارد على كلام الأعلام - أى المحقق البهبهانى، وعلى مقاله المحقّق الرشتى الـذى أورد هذا الاشكال على العلامه الأنصارى قدس سره وعلى المحقّق العراقى - هو أن يقال:

إنّ مـا ذكرتم من لزوم دوران الأـمر فى الموافق بين الاحتمـالين صـحيحٌ إذا أجرينا قاعـده المرجحات المنصوصه، واتبعنا كلمات الأئمه عليهم السـلام بالأمر بالأخـذ بما هو المخالف، فإذا فرضـنا عدم ذكر هذا المرجّح فى بدايه الأخبار العلاجيه، بل ورد ذكره تارهً فى المرحله الثانيه - وإنْ لم نشاهـد ذلك فى خبر من الأخبار العلاجيّه التى بأيـدينا عـدا روايه واحـده وهى مرفوعه زراره - وأخرى فى المرحله الثـالثه كمـا هـو فى الأـكثر إن لم نقـل فى كلهـا، وعليه فلاـ جرم يكـون القـول بـدوران الموافق للاحتمـالين المذكورين لولا الأدله المرجّحه غَيرُ صحيحٍ، ومع ملاحظه

الأدله یَجری فی أول المرحله کما لا یخفی. وبالجمله: ثبت مما ذکرنا عدم صحه ورود هذا الاشکال علی الشیخ الأعظم قدس سره .

۳- فإذا عرفت عدم صحه کلام الوحید البهبهانی من تقدیم المرجّح الجهتی علی المرجح الصدوری، یأتی الکلام عن أن المقدّم هو أیّ الوصفین: من المرجح الجهتی ککون أحدهما مخالفاً للعامه، أو المرجح المضمونی، وهو کون أحدهما موافقاً للکتاب والسنه المتواتره؟

یظهر من المحقّق النائینی تقدیم الاحتمال الأول علی الثانی، حیث وجّه مختاره بقوله: (إن التعبّد فی جهه الصدور فرع التعبد بالصدور والظهور، کما أنّ التعبّد بکون المضمون تمام المراد فرع التعبّد بجهه الصدور، بداهه أنه لابدّ من فرض صدور الخبر لبیان حکم اللّه الواقعی، حتّی یتعبّد بکون مضمونه تمام المراد لا جزئه...)، إلی أن قال: (وعلی کُلّ حالٍ لا اشکال فی أن التعبّد بجهه الصدور یتوقف علی التعبّد بالصدور، والتعبّد بالمضمون یتوقف علی التعبّد بجهه الصدور... إلی آخر کلامه) انتهی محل الحاجه(۱).

ولکن یرد علیه أوّلاً: إنّ ما ادّعاه مخالفٌ لما ورد فی الأدله العلاجیه کالمقبوله ومصحّحه عبدالرحمن بن أبی عبداللّه، حیث قد ذکر المرجّح المضمونی مقدماً علی المرجح الجهتی.

۱- فوائد الأصول: ج۴ / ۷۸۰.

وثانیاً: إنّه کیف حَصر الخبرُ الموافق للکتاب فی نسبه العموم والخصوص من وجه أو المطلق کما یظهر من کلامه من أنّ (المضمون تمام المراد) کما قد صرّح بذلک قبله أیضاً فی بیان معنی المرجّح المضمونی بقوله: (کون مضمونه تمام المراد لا جزءه، والمتکفّل لاثبات ذلک أصاله عدم التقیید والتخصیص...) مع أنّ الموافقه للکتاب یکون أعمّ من ذلک، إذ ربما یکون موافقاً للکتاب بالتساوی فیکون هذا مرجّحاً علی ما هو المخالف ولو فی الجمله، کما لا یخفی.

وبالجمله: ثبت من جمیع ما ذکرنا أن الاعتبار فی الترتیب یکون بحسب ما هو واردٌ فی المقبوله وصحیحه الراوندی، من لزوم تقدیم المرجّح الصدوری علی الجهتی، وهو علی المضمونی کما علیه المحقّق الخوئی والمحقق الخمینی، واللّه العالم.

* * *

جواز التعدّی عن المرجّحات المنصوصه وعدمه

التنبیه الثالث: بعد ما عرفت صحه الاستدلال بالأخبار العلاجیه فی ترجیح أحد المتعارضین بالمرجّحات المنصوصه، یقع البحث عن أنّه:

هل یجوز التعدّی منها إلی کُلّ مزیهٍ موجودهٍ فی الخبر الموجبه لرجحانه علی معارضه کما علیه الأصولیین والمجتهدین مثل المحقّق والعلاّمه، بل قد نقل علیه الاجماع؟

أم لا یجوز التعدّی، بل لابدّ من الاقتصار علی المنصوصه فقط؟

ثُمّ على فرض جواز التعدّى:

هل يُتعدّى إلى كُلّ مزيهٍ يوجبُ كونه أقرب إلى الواقع، أو إلى الصدور، أو ما يوجب الظن؟

أو يجوز التعدّى من كُلّ مرجحٍ بما يناسب ذلك المرجح من الصدور أو الجهه أو المضمون، لا إلى كُلّ ما يوجب الأقربيّه إلى الواقع؟

هذه جهاتٌ من البحث لابدّ أن نبحث عنها فى هذا التنبيه.

أقول: لا ـ يخفى أن الرجوع إلى هذا البحث وهو جواز التعدى عنها وعدمه، إنّما يكون بعد الفراغ عن احراز لزوم العمل بأحد الخبرين، ورفع اليد عن الأصل الأوّلى من التساقط بالتعارض، فحينئذٍ لابدّ لاثبات جواز التعدّى من المنصوصه إلى غيرها من تحصيل أحد أمرين:

أمّا أن نستنبط من النصوص ولو بمعونه الفتاوى وجوب العمل بكُلّ مزيه توجب أقربيّه ذيها إلى الواقع.

أو أن نستظهر من اطلاقات التخيير الاختصاص بصوره التكافؤ والتساوى من جميع الوجوه، وإلاّ فإنّ وجود اطلاقات التخيير يمنعُ عن الرجوع إلى كُلّ مزيّه غير منصوصيه، لأن المتيقن من التقييد ليس إلاّ فى المنصوصه فقط دون غيرها.

نعم، لو حصل تردّدٌ فى شمول الاطلاقات ولو لأجل الشكّ فى أصل دليل التخيير، أو الشك فى اطلاقيه حتّى يشمل لكُلّ مزيّهٍ، فالمرجع حينئذٍ يكون هو الأصل الثانوى، وهو دوران الأمر بين التعيين والتخيير، فلابد من الأخذ بالمتعين

لو قلنا بعدم جواز القول بالتساقط فيهما، ولو بواسطه الاجماع الدالّ عليه، وإلاّ يكون المرجع حينئذٍ هو التساقط.

إذا عرفت هذه المقدمه، فنقول:

الجهه الأولى: اختلف الأعلام فى جواز التعدّى وعدمه:

ذهب إلى الأوّل الشيخ تبعاً لمن عرفت من الأصولين ومنهم المحقّق الخمينى، لكنه لدليلٍ خاصّ لنفسه، خلافاً للآخرين مثل المحقّق الخراسانى والنائينى والخوئى والسيّد الاصفهانى والعراقى، وانْ احتمل الأخير والنائينى جوازه فيما يناسب كُلّ مرجّحٍ على فرض تسليم التعدى، فلابد أوّلاً من ذكر الدليل التعبدى، وملاحظه صحّته وسقمه حتّى يتضح ما هو الحق فى البين، وحيث أنّ الوجوه التى استدل بها المجوّزون متعدده، لابدّ أن نفرد كُلٍ منها فى البحث والنقض والابرام، فنقول وباللّه الاستعانه:

دليل الشيخ الأنصارى: استدلّ الشيخ لمدّعاه، وهو جواز التعدّى إلى كُل مزيّهٍ توجبُ أقربيّته إلى الواقع بأمورٍ.

الأمر الأوّل: ملا خلاصته إنّ صفه الترجيح بالأصدقيه فى المقبوله، وبالأوثقيه فى المرفوعه، ليس إلاّ لترجيح ما هو الأقرب إلى الواقع فى نظر الناظر فى المتعارضين، من غير مدخليهٍ لخصوصيّه سببٍ خاص فيه، وليستا هاتين الصفتين كالأعدليه والأفقهيه حيث يحتمل كونهما لاعتبار الأقربيه بسببٍ خاص لا مطلقاً، فإذا كان أحد الراويين أضبط أو أعرف بنقل الحديث بالمعنى أو شبه ذلك

من الآخر، فيكون أصدق وأوثق من الآخر، فنتعدى منهما إلى كُلّ ما يكون كذلك، لأن الملاک ليس إلاّ حصول صفه الصدق والوثاقه فی الروايه، فإذا كان أحدهما منقولاً باللفظ والآخر بالمعنی، كان الأول أقربُ إلى الصدق وأولى بالوثوق، فكان ذكر صفه الأصدقيه والأوثقيه لجهه الارائه والكشف لا لجهه نفسيه كانت فيهما.

هذا ملخّص كلامه، مضافاً إلى ما ذكره تأييداً، وهو إنّه لم يسئل الراوی عن وجود بعض الصفات دون بعض، حيث يفيد أنّ السائل فهم كون كُلّ صفهٍ تعدّ مرجحاً مستقلاً لتحصيل الأقربيّه إلى الواقع، هذا.

أقول: لكنه مندفع أوّلاً: قد عرفت أنّ الصفات المذكوره فی المقبوله إنّما هی للحَكَمين لا الخبرين المتعارضين، والحديث المعتبر هو هذا دون المرفوعه لضعف سنده، وعدم معلوميه الانجبار فی خصوص ذلک بين عمل الأصحاب، أی فی التعدی إلى غيرها بواسطه هذه الأخبار.

وثانياً: كون الأورعيه والأعدليه والأفقهيه فيهما لجهه النفسيّه فيها توجب كونها قرينهً على حمل الأصدقيه والأوثقيه على ذلک، لا على الكشفيّه والارائيّه، ولا أقلّ من السقوط عن الاستدلال لمجئ الاحتمال كما لا يخفی. مضافاً إلى أنّ الاعتماد بمثل هذه الاعتبارات لتجويز التعدی للفقيه لا يخلو عن اشكال.

الأمر الثانی: التمسک بالتعليل الوارد فی المقبوله بأن: (المجمع لا ريب فيه) حيث لا يراد منه عدم الريب حقيقهً، وإلاّ لم يمكن فرض الخبرين مشهورين كما فی المقبوله، ولا الرجوع إلى صفات الراوی، لأنه يعدّ من المرجّحات الظنيه لا

القطعیه. مضافاً إلی أن لازمه کونه فی صدد بیان أنّ القطعی یعدّم علی الظنی، مع أنّه واضح لا یحتاج إلی البیان، بخلاف ایراد بیان کون عدم الریب بالاضافه إلی الآخر الشاذ، فیرجع حاصل التعلیل إلی الارائه لوجه التعدّی إلی کُلّ ما هو أقرب إلی الواقع، وعلیه یصیر التعلیل من قبیل منصوص العلّه، وبیان الکبری الکلی للتعدی إلی کُلّ ما هو کذلک.

أقول: ولکن یرد علیه:

أوّلاً: من أنّه موقوفٌ علی احراز أنّه أراد من جمله: «فإنّ المُجمع علیه ممّا لا ریب فیه» بیان العلّه حتی یصیر من مصادیق المنصوص العله، مع أنه یحتمل کونه لأجل بیان حِکمه التشریع بالحکم بالتقدیم فی الخبر المُجمع علیه علی عِدله، فاحرازه بالأوّل لا یخلو عن اشکال.

وثانیاً: لا یبعد أن یکون خبر المشهور - أی ما ورد فی الکتب وجوامع الأصحاب - وکونه مدوّناً فیها موجباً لرفع الریب عنه بصوره المطلق، لا بالنسبه إلی عِدله ومعارضه غیر المذکور فیها، بعد ما عرفت منّا سابقاً کون المراد من الشهره هو شهره الراوی والشهره بین المحدثین، لا الشهره الفتوائیه حتّی یصیر مقطوع الصدور.

وثالثاً: لو سلّمنا کون التعلیل لبیان العلّه، لکان اللاّزم حینئذٍ التعدّی إلی کُلّ ما یوجب اطمینان النفس بصدور الخبر، لا إلی کُلّ ما یوجب الأقربیّه إلی الواقع کما علیه المُدّعی.

التنبیه الثالث: التمسک بتعلیلهم علیهم السلام لترجیح الخبر المخالف للعامه بأن الرشد والحقّ فی خلافهم، وأن الموافق لم یصدر عنهم أو صَدَر عن تقیهٍ، إذ هـذه القضایا غالبیه ولیست بـدائمیّه، فیدلّ بحکم التعلیل علی وجوب الترجیح بکُلّ ما فیه أماره الحقّ والرُّشد، وترک ما فیه مظنّه الخلاف عن الحقّ والصّواب.

وفیه أوّلاً: عـدم ورود الجمله بصوره التعلیـل، إلاّ فی روایه واحـده وهی المرفوعه فقط، حیث جاء فیها: «فإن الحق فیما خالفهم»، کمـا جـاء فی روایه أخری وهی المرویّه عن علی بن اسـباط، فی قوله: «فخـذ بخلافه فإن الحق فیه» مع أنّ الروایه الأولی ضـعیفٌ سندها السـند وانجبارها بعملهم فی التعدّی غیر معلوم حتّی یکون تمسکهم به إلی ذلک وإنْ ادّعی الاجماع علی التعدّی کما فی «فرائـد الأـصول» للشـیخ قـدس سـره وأمّا الروایه الثانیه، مع أنّه غیر مربوطه بباب تعارض الخبرین، وارد فی الخبر الموافق لهم من دون تعارض، إلاّ أن یلحق به بطریق الأولویه، لکنه مشـکلٌ لأنه مختصٌّ بباب الاضـطرار، وهو مضطرٌ من الرجوع إلی حکمٍ لعدم وجود من یسأله من أهل دینه عن حکم الواقعه، وعلیه فالحکم بالتعـدّی فی هـذه الصوره مختصٌ ولا یمکن التعدّی منه إلیً حال الاختیار بالأولویّه وهـذا بخلاف المقبوله فإن المذکور فیها لیس إلاّ قوله: «ما خالف العامه ففیه الرشاد» وهذا غیر معلّل ولا یمکن التعـدّی منه ولو سـلّمنا کونه فی مقـام التعلیـل، ولکن لاـ نعلم وجه ذلک، فمجرّد کون المخالف غالباً مصـیباً للواقع، وکون العلّه حقیقهً هو هذا دون غیره، غیر معلومٍ.

وثانياً: كُلّ هـذا لو أحرزنا كونه من قبيل منصوص العلّه، مع أنّه يحتمل كونه بياناً لحكمه فى التشـريع لا علّه حتّى يُتعدّى منه إلى غيره، كمـا لا يناسب كونه بياناً للكبرى الكليه، إذ لا يصـحّ أن يقال: (خـذ بكُلّ ما خالف العامه) لما عرفت من أنّ الأمر فى كثيرٍ من الأحكـام الحقّه موافقٌ لقول العـامه، وعليه فلابـدّ أن يكون هـذا فى مقـام التعـارض لاـ مطلقـاً، فلـذلك الأوجه هو الاكتفـاء بالمنصوصه فقط، ولو أجزنا التعدّى لجاز ذلك فى كلّ مرجحٍ ما يناسبه لا مطلقاً.

هـذا كلّه مع أنّه لو شـككنا فى دلاله الأخبار - بواسـطه تلك الأمور التى بيّناها، ولم نعلم هل يجوز لنا التعـدّى إلى غيرها أم لا - فالمرجع حينئذٍ إلى الشك فى التقييد فى اطلاقات أدله التخيير، التى قد عرفت عندنا تماميّه دلالتها على الاطلاق، فيؤخذ باطلاقها ويحكم بالتخيير، ولا مجال للرجوع إلى الأخـذ بمطلق الراجح الذى قد عرفت مطابقته مع الأصل عند الشك فى التعيين والتخيير، كما لا يخفى.

بيان موارد أخبار التعارض

التنبيه الرابع: ويـدور البحث فى هـذا التنبيه عن بيـان موارد أخبـار التعـارض والعلاـج، فنقول: لاـ اشـكال فى شـمولها للخبرين المتعارضـين إذا كـان تعارضـهما بصوره التبـاين، بـأن لاـ يكون بين مـدلوليهما موردٌ للتصـادق والاجتمـاع، وحينئـذٍ المرجع إلى المرجحات بأقسامها الثلاثه. كما لا اشـكال فى خروج الخبرين المتعارضـين إذا كان تعارضـهما بالعموم والخصوص المطلق، لما قد عرفت من عدم

صدق التعارض فی مثله عرفاً.

بقی هنا حکم صوره ثالثه وهی ما لو کان التعارض بصوره العموم والخصوص من وجه، حیث یقع البحث عن أنّه:

۱- هل هو خارج عن مورد الأخبار العلاجیه لیکون المرجع عند تعارضهما فی ماده الاجتماع إلی الأصل الأوّلی وهو التساقط، والرجوع إلی مقتضی الأصول العملیه الوارده فی ذلک؟

۲- أو أن المرجع حینئذٍ إلی الأخبار العلاجیه بالنسبه إلی المرجّح الجهتی والمضمونی دون الصدوری.

۳- أو المرجع إلی الأخبار العلاجیه فی تمام المرجّحات فی ماده الاجتماع، والأخذ بمادّتی الافتراق بلا تعارضٍ.

وجوهٌ وأقوالٌ:

القول الأوّل: ذهب إلیه المشهور، بل قیل المعظم من الأصحاب، کما یظهر اختیاره من الشیخ قدس سره والمحقق العراقی والخمینی - وإنْ تراجع عنه أخیراً.

القول الثانی: ذهب إلیه المحقق النائینی کما صرّح بذلک.

القول الثالث: ذهب إلیه المحقق المحقق الخوئی.

والأوّل هو الأقوی عندنا لخروج العامّین من وجه عن مصبّ أخبار العلاج، لاختصاصها صرفاً أو انصرافاً بما إذا کان التعارض بین الخبرین بنحوٍ لا یمکن الجمع بین سندیهما، والعمل علی طبق مدلولهما، ولو فی الجمله، حتّی لابد من

طرح أحدهما بتمام مضمونه، لوقوع التعارض بينهما بتمام مضمونهما، فلا يشمل مثل العامين من وجه، إذ لا وجه لطرح تمام مضمون الخبر الفاقد للمزيه رأساً حتّى فى ماده الافتراق الذى لا معارض له، ويشمله دليل حجيّه الخبر، وليس فى هذه الأخبار ما يدلّ على جواز طرح بعض المضمون فقط.

وعليه فهذا هو الوجه لعدم الشمول، لا لما ذكره المحقّق النائينى بقوله: (عدم قابليه الخبر للتبعيض فى المدلول من حيث السند، بأن يرجع إلى المرجحات الصدوريه، لأنه:

إنْ أريد الرجوع إليها طرح ما يكون راويه غير أعدلٍ أو غير أصدقٍ أو ما يكون شاذاً بحيث يُعامل معه معامله الخبر الغير الصادر، فهو ممّا لا وجه له، لأنه لا معارض له فى ماده الافتراق، والمفروض أنه فى حدّ نفسه ممّا تعمّد أدله حجيه الخبر الواحد، فلا وجه لطرحه كليّةً.

وإنْ اريد من الرجوع إليها طرحه فى خصوص ماده الاجتماع، الذى هو مورد التعارض، فهو غير ممكن، لأن الخبر الواحد لا يقبل التبعيض فى المدلول من حيث الصدور، بحيث يكون الخبر الواحد صادراً فى بعض المدلول، وغَير صادرٍ فى بعضٍ آخر.

ثم استشكل رحمه الله على نفسه: بامكان الانحلال إلى أخبار متعدده، مثل القضايا الحقيقيه، فيفترق فى الصدور وعدمه بعضه دون بعض.

وأجاب: (بأن الانحلال لا يوجب تعدد الروايه، بل ليس فى البين إلاّ روايه

واحده، رتّب الحکم علی موضوعه المقدّر وجوده، وانطباق ما أخذ فی الروایه موضوعاً علی المصادیق الخارجیه أمر قهری عقلی).

ثُمّ دخل فی أنّه هل یجوز الرجوع إلی المرجّح الجهتی والمضمونی أم لا؟...(۱).

بیان اندفاع کلام النائینی: ما قاله رحمه الله فی توجیه مختاره غیر لأنّ التبعیض الذی أشار إلیه: إنْ أراد به التبعیض فی الحقیقه والتکوین، بأن یتعبّد فی صدور الخبر ببعض مدلوله دون بعضٍ فی التکوین، فلا اشکال أنه ممتنعٌ عقلًا، لکنه لا نحتاجُ إلیه حتّی یقال إنّه عقلاً وتکویناً یمتنعُ، بل المقصودُ هو التعبّد ببعض المدلول دون بعضٍ شرعاً وفی عالم التعبّد، بمعنی الحکم بترتیب بعض الآثار فقط، فلا امتناع فیه أصلًا، کیفَ والتفکیکُ بین اللّوازم والآثار فی التنزیلات فوق حدّ الاحصاء، بحیث لا یأبی العرف أیضاً عنه، کما یلتزم بذلک بالتعبد بصدور الخبرین فی موارد الجمع الدلالی بقاءً بمقدارٍ من الدلاله القابل للانتهاء إلی العمل فی الظاهر المتصرف فیه، حیث ینتهی الأمر إلی التکاذب فی الدلاله، وترجیح الأظهر دلالته علی الآخر، ولم یتوهّم أحدٌ شبهه التبعیض فی السند فی طرف الظاهر المطروح مقداراً من ظهوره، فهکذا یکون فی المقام، وعلیه فلا اشکال فیه.

فإذا ادّعینا انصراف أخبار العلاج أو صرفها عن المورد، فلا تصل النوبه إلی الأخذ بالمرجحات فی مادّه الاجتماع، کما فعله المحقّق الخوئی رحمه الله .

۱- فوائد الأصول: ج۴ / ۷۹۳.

نعم، إنْ قلنا بالغاء الخصوصيّه عن مورد التباين، وقلنا بأن المستفاد من أخبار العلاج والتخيير هو عدم الرجوع إلى التساقط مطلقاً، سواءً كان فى تمام المضمون أو بعضه - كما ادّعاه المحقّق الخمينى - صحّ حينئذٍ الرجوع إلى المرجّحات مطلقاً، حتّى فى ماده الاجتماع، ولو كان المرجّح من المرجّحات الصدوريه، ولكن اثبات هذا الالغاء مشكلٌ جداً، خصوصاً مع ملاحظه عمل الأصحاب، حيث يكون على التساقط فى ماده الاجتماع كما ادّعاه المحقّق العراقى فى نهايته، وقال: (عليه المشهور ومعظم الأصحاب).

رأى المحقق الخوئى فى إعمال المرجّحات

ثم إنّ المحقّق الخوئى ذهب إلى إعمال المرجّحات فى العامين من وجه إذا كان عموم كلّ واحدٍ منهما بلا وضع، لا بالاطلاق ولا بالمركب من الوضع والاطلاق، وإلاّ يتساقطان والمرجع إلى الأصول العمليه، لأن العموم الاطلاقى عنده عمومٌ على الطبيعه المهمله، ولا يكون داخلاً فى مدلول اللفظ، بل يحتاج حصول الاطلاق إلى مقدمات الحكمه، فليس له لسانٌ فى ماده الاجتماع، لأنه لو كان كذلك لزم منه الجمع بين الضدين من الحكم، والقول بالاختصاص لو احدٍ منهما دون الآخر، وهذا ترجيح بلا مرجح، فلا مجال إلاّ من القول بالتساقط والرجوع إلى دليلٍ آخر من عموم أو اطلاق، ومع فقدهما يكون المرجع هو الأصل العملى.

أقول: قد عرفت منا آنفاً عدم تماميه إعمال المرجّحات فى العامين من وجه حتى وإنْ كان عمومهما بالوضع فضلاً عن غيره.

* * *

التنبيه الخامس: ويدور البحث فيها عن أنّه لو قلنا بجواز التعدّى من المرجّحات المنصوصه إلى غيرها، كما عليه الشيخ ومن تبعه، لتولّد منه بحثٌ آخر وهو أنّ المرجّح على قسمين:

۱- فقد يكون داخلياً مثل ما عرفت من صفات الراوى، والترجيح فى الصدور بالشّهره، أو فى الجهه بكونه مخالفاً للعامه، أو بالمضمون لكونه موافقاً للكتاب والسنه القطعيه.

۲- وقد يكون خارجياً. وهو أيضاً على أقسام:

تاره: قد يكون مما قد نهى الشارع عن اعتباره، مثل القياس والاستحسان ففى مثله لا تكون الموافقه لأحد المتعارضين مرجّحاً لدخوله فى المنهىّ عنه، وذلك لما ورد عنهم عليهم السلام بأنّ: «الدين والشريعه إذا قيست مَحُقت».

وأخرى: ما لا يكون كذلك، ولكنه كان بنفسه لولا اعتضاده لأحد المتعارضين غير معتبرٍ، مثل الأولويه الظنيه، فهو أيضاً لا أثر لها فى الموافقه معها بل قيل إنّ الشهره الفتوائيه أيضاً كذلك، ولكنه غير معلوم.

نعم، إنْ قلنا بحجيّه كُلّ ما يوجب الظن النوعى، أو ما يوجب حصول الأقرب إلى الواقع بموافقته، فلترجيحه حينئذٍ وجهٌ.

وثالثه: من المرجّحات الخارجيه ما كان من قبيل الأصول العمليه من

الاستصحاب والبراءه والاحتیاط - من العقلیه والشرعیه - وفی الثانیه من التنزیلیه وغیرها، مثل الاستصحاب وهو:

تارهً: یقال بحجیه الاستصحاب، لأجل کونه معتبراً من باب الظن والطریقیه، کما التزم به بعض القدماء، فعلیه یدخل فی القسم السابق بکونه محصّلاً للظن.

وأخری: علی القول بحجیّته من باب التعبّد والأخبار، حیث یعدّ حینئذٍ موضوعاً لبیان وظیفه الشاک مثل دلیلی البراءه والاشتغال، فلا وجه حینئذٍ لجعل الأصول الفقاهیّته من المرجّحات من جهه تأخّر مضمونها عن مرتبه الأدله الاجتهادیه، لأنها مرجعٌ عند فقد الدلیل الاجتهادی، لا مرجّح لأحد المتعارضین.

فعلی ما ذکرنا لا یصحّ الرجوع إلیها للترجیح، فلا تصل النوبه حینئذٍ للبحث عن أنّ أی الأصلین من الناقل أو المقرّر مقدّمٌ والمراد من الأوّل هو الأصل المخالف، ومن الثانی هو الأصل الموافق، إذ البحث فیه فرع الجواز فی کون الأصل مرجّحاً والفرض خلافه.

والحاصل: إنّ الأصل یعدّ مرجعاً بعد تساقط الدلیلین، لا مرجّحاً لأحدهما کما ذهب إلیه بعض.

ورابعه: ما یکون المرجّح الخارجی معتبراً بنفسه، لولا تعارض الخبرین لو صدق کونه خارجیاً، وهو مثل عموم الکتاب والسنه القطعیه واطلاقهما، فحینئذٍ لا اشکال فی أنّه یُطرح الخبر المخالف للکتاب والسنه فی التباین الکلی، ولولم یکن معارضاً بمثله من الخبر، فضلاً عن کونه معارضاً، لما قد عرفت أن مثله یعدّ زخرفاً وباطلاً إلی آخر ما ورد فیها.

کما لا ـ اشکال فی أنّه یخصّص ویُقید عموم الکتاب والسنه بالخبر الواحد غیر المعارض، إذ کان خصوصیه الخبر بالوضع والکتاب بالاطلاق، فلا یبعد کون موافقه الخبر له یکون مرجّحاً علی الآخر.

قد یقال: إنّه ملحق بالتباین فیطرح الخبر کما عن المحقّق الخراسانی.

وقد یقال: إنّه لابدّ فیه من اجراء قاعده الأظهر والظاهر، وإلاّ فإن الحاصل هو التساقط ولزوم الرجوع إلی دلیل آخر من عمومٍ أو اطلاقٍ أو الأصل عند فقد هما کما علیه المشهور.

وقد یقال: بالتفصیل بین ما کان العموم فی الخبر بالوضع هو اعمال المرجّحات، وبالاطلاق فی الکتاب والسنه، فیقدّم عموم الخبر، أو فی الخبر بالاطلاق فیقدّم عموم الکتاب علیه کما عن المحقّق الخوئی.

ولکن المشهور علی القول الثانی وهو الأقوی عندنا، واللّه العالم.

* * *

الحمدُ للّه أوّلاً ـ وآخراً، وظاهراً وباطناً، وقد فرغنا من بحث التعادل والتراجیح بتوفیق من اللّه عزّوجلّ، فی یوم الأثنین السابع والعشرون من شهر صفر المظفر سنه واحد وعشرین وأربعمأه بعد الألف من الهجره النبویّه الشریفه من هاجرها آلاف التحیه والثناء وکذا علی ابن عمّه والأئمّه الطاهرین من ولده.

کتبه الأحقر الجانی السیّد محمد علی العَلَوی الحُسینی الأسترآبادی المعروف بالگرگانی، ابن المرحوم آیه اللّه الحاج السید سجّاد العلوی غفر اللّه لهما.

* * *

بسم اللّه الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحَمدُ للّه ِربّ العالمين، والصّلاه والسّلام على خير خَلقه وأشرف بَريّته سيّدنا ونبيّنا أبى القاسم محمّدٍ، وآله الطيّبين الطّاهرين، ولعنه اللّه على أعدائهم

أجمعين، من الآن إلى قيام يوم الدِّين.

خاتمهٌ فى الاجتهاد والتقليد

لا يخفى على من لاحظ بحث المحقق الخراسانى قدس سره صاحب «الكفايه» أنّه جعل بحث الاجتهاد والتقليد من خاتمه بحث الأصول، حيث قال: (وأما الخاتمه: فهى فيما يتعلق بالاجتهاد والتقليد).

مع أنّه يُمكن أن يورد عليه: بأنّه رحمه الله بعد ما عرّف علم الأصول (بأنه صناعه يُعرف بها القواعد التى يمكن أن تقع فى طريق استنباط الأحكام، أو التى ينتهى إليها فى مقام العمل) لزم من ذلك خروج بحث الاجتهاد والتقليد عن مقاصد هذا الفن، لعدم كون البحث عنهما بحثاً عن القواعد والكبريات التى تقع فى طريق

الاستنباط، مثل مسئله حجیه الخبر والظواهر، ولا عن الوظائف المقرّره للشاک کالبراءه والاستصحاب، وإنّما هی أحکام فقهیه کحرمه الرجوع عن مجتهدٍ إلی مجتهدٍ آخر، وحکم جواز التقلید للعامی أو وجوبه له، أو نفوذ حکمه وقضائه فی المرافعات، أو ولایته علی الغیّب والقُصّر ونحوها ممّا لا تُطلب أحکام مثل هذه الاُمور إلّا من الفقه الشریف، کسائر الأحکام الفرعیه الشرعیه، ولذلک قد یُسأل عن سبب ادراجه رحمه الله البحث عنهما فی مباحث علم الأصول وجعله خاتمتها هذا.

ولقد أجیب عنه: بما لا یخلو عن جوده وهو أنّ ادراجهما فی هذا العلم من باب ذکر المناسبات بعد الوقوع، وهو أنه بعد الفراغ من مقاصد علم الأصول، صحّ البحث عن أحکام الاجتهاد والتقلید لشدّه المناسبه بین الأمرین، وذلک لأن الباحث عن علم الأصول إذ اتقن جمیع قواعد هذا العلم ومسائله، حصلت له ملکه یقتدر بها علی استنباط الأحکام الفرعیه وذلک من خلال ارجاع الفروع إلی القواعد التی نقّحها فی علم الأصول، وتعیین مجاری الأصول العملیه، وحیث أن المجتهد بعد دراسه هذا العلم، یصبح عارفاً بالأدله وأحوالها ویمتلک القدره علی الاستنباط الذی یعدّ ثمره العلم بالمسائل الأصولیه، ومن المعلوم عدم کون البحث عن الثمره أجنبیّاً عن البحث عن المقاصد المنتجه لها. ولعلّه لذلک جَعَل المحقق الخراسانی قدس سره هذا البحث فی الخاتمه لا فی المقاصد، ونعم ما صَنَع حیث لم یهمل البحث کلیاً کما لم یدرجه ویخلطه بسائر البحوث الأصولیّه.

أقول: برغم جوده هذا الجواب لکنه جیّد بالنسبه إلی بحث الاجتهاد بخلاف

التقليـد وأحكامه، حيث أنه لا يعـدّ ثمره لعلم الأصول، وعليه يكون البحث عنه اسـتطرادى بتبع البحث عن الاجتهاد لترتب التقليد عليه.

ومن ذلـك يظهر وجه مَن ترك هـذا البحث فى الأـصول، ولـذلك لا نشاهـد البحث عنهما فى كتب الأصوليين من المتقـدمين، لأنهم كانوا على اعتقاد أنه مرتبط بباب الفقه لا الأصول، لما قد عرفت كون البحث فيهما عن الأحكام لا عن القواعد.

فإذا عرفت هذه المقدمه، فلنرجع إلى أصل المطلب، فنقول:

البحث عن معنى الاجتهاد

هاهنا فصولٌ من البحث:

الفصل الأوّل: فى معنى الاجتهاد لغهً واصطلاحاً.

قـال صـاحب «الكفـايه»: (الاجتهـاد لغهً تحمّل المشـقه، واصـطلاحاً كما عن الحاجبى والعلّامه اسـتفراغ الوسع فى تحصـيل الظن بالحكم الشرعى، وعن غيرهما ملكه يقتدرُ بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى من الأصل فعلًا أو قوه قريبه).

أقول: لاـ يخفى أنّ الاجتهاد يعـدّ من المصادر المزيـده من باب الافتعال كالاغتسال، والمصادر المزيـده بحسب النوع يؤخـذٍ من المصـادر المجرده، فعلى هـذا التقـدير يلزم أن يكون الاجتهـاد من المصـادر المزيـده مـأخوذهً من المصـدر المجرّد، لاـ من اسـم المصدر. والمصدر المجرّد فيه عباره عن (الجَهْد) بالفتح لا

(الجُهـد) بالضمّ، والجَهْـد بالفتـح بمعنى المشـقّه، فالمجتهد بهذا المعنى يعنى من يتحمّل المشـقه فى تحصـيل الأحكام، ولذلک ترى أن كثيراً من الأصوليين اختار هـذا المعنى فى المجتهـد، هـذا بخلاف ما لو أخذ من الإسم المصدر الذى يفرق عن المصدر بكونه مسـتعملاً فى الأثر الحاصل من المصـدر، حيث نشاهد فى بعض الموارد - لوجود مناسـبات وشدّتها - أنّ المشـتق قد أخذ من الاسم المصـدر لا من المصـدر، وهو مثل الاغتسال، فإنه مصـدرٌ مزيـد إلاّ أنه لم يؤخـذ ولم يشـتقّ من الغَسْل بالفتـح، بل قد استشق وأخذ من الغُسل بالضمّ، والحال أن الفرق بين الغَسْل والغُسل هو الفرق بين المصدر واسم المصدر، فاجراء هذا الوجه هنا يقتضـى أن يكون المجتهـد المشـتقّ عنه الاجتهـاد مـأخوذاً من الجُهـد بالضم، وهو بمعنى صـرف الطاقه، بل قـد يقال: هو بمعنى المشـتقه، وقـد ادّعى عـدم الفرق بينه وبين الجَهْد بالفتح، كما ترى تصـريح ذلک فى كتاب «الرأى السّديد» للمحقق الخوئى، مع أنّ الظاهر هو التفاوت بينهما كالتفاوت بين المصـدر واسم المصـدر. وعليه فاطلاق المشـتقّ على الشّـىء بلحاظ أثره الحاصل فيه يطلق عليه اسم المصـدر، مثـل الغُسل بالضم، فيُطلق الجُهـد بالضم على من بـذل وسـعه وطاقته لأجل الحصول على مطلوبه، فلعلّ المجتهـد قـد يطلق ويرادّ منه هـذه الحـاله، أى من حصـل له تلک الحاله فى قبال من لم يحصل له ذلک، فلإمكان اجراء هـذين الوجهين فيه ترى بعض الأصوليّين تبعاً لبعض أهل اللغه ذكروا كلا الوجهين فيه، مثل المحقق المشكينى قدس سره حيث قال فى «الحاشيه على الكفايه»: (بناء عليه يتردد الاجتهاد بين كونه بمعنى

صرف الطاقه وبين كونه تحمل المشقه).

والتحقيق: لعلّ المناسب هنا أن يكون الاجتهاد بمعنى تحمّل المشـقه، لأنّ المجتهد يتحمّل المشـقه فى تحصـيل الأحكام الالهيه، وإلّا كان دعوى كونهما متلازمين فى حقّه غير مجارفه، لأنه مشتمل على العنوانين من صرف الطاقه وتحمل المشقه فى تحصيلها، كما لا يخفى.

هذا كله بحسب معناه اللغوى.

وأمّا الاصطلاحى: فقد عُرّف الاجتهاد بتعاريف كثيره، أكثرها مورد للايراد والمناقشه التى يوجب ذكرها الملل دون أن يترتب على ذكرها فائده مهمّه، ولذلك نقتصر على بعضها حتّى لا يكون الذهن خالياً عمّا يتوجّه إلى الانسان من المسائل المرتبطه بالمقام، فنقول: نقل هنا فى تعريفه عن المتقدمين من العامّه والخاصه عدّه تعريفات نذكر بعضها:

الأول: ما ذكره صاحب فى «الكفايه» نقلًا عن الحاجبى، والعلّامه فى «التهذيب»: (أنّه استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى).

التعريف الثانى: ما ذكره صاحب «الفصول» نقلاً عن الحاجبى، وفى «القوانين» عنه وعن العلاّمه، وعن صاحب «المعالم»: (أنّه استفراغ الفقيه الوسع فى تحصيل الظنّ بالحكم الشرعى).

التعريف الثالث: وهو عن الشيخ البهائى قدس سره فى «الزبده» بأنه: (عباره عن مَلِكهٍ يقتدر بها على استنباط الحكم الشرعى الفرعى من الأصل فعلًا أو قوه قريبه).

ولعلّ العدول عن كلّ منها إلى غيره كان لملاحظه المناقشات التى ترد عليه، فهنا عده جهات من البحث:

الجهه الأولى: لعلّ وجه العدول عن ذكر (الفقيه) فى التعريف إلى الأوّل غير المذكور فيه هو أن يكون لما فى ذكره من الاشكال بالدور، كما ذكره صاحب «الفصول» لأن معرفه كل من المجتهد والفقيه موقوفٌ على الآخر، لأنه ما لم يعرف الفقيه لم يعرف المجتهد، والمفروض توقف معرفه المجتهد على معرفه الفقيه الواقع فى التعريف، لأن المعرِّف لابدّ أن يكون أعرف وأجلى من المعرَّف بالفتح، فمادام لم يُعرَّف المعرّف بالكسر لم يُعرف المعرَّف بالفتح، كما لا يخفى.

وإن أجيب عنه بأجوبهٍ لاـ تُغنى ولاـ تُسمن من جوع، وإن شئت الاطلاع عليها فارجع إلى كتاب «عنايه الأصول» للفيروزآبادى قدس سره .

أقول: احتمل بعضٌ اسقاطه وحذفه عن «الكفايه» قهراً كما قد صرّح به المحقّق الأصفهانى صاحب كتاب «منتهى الوصول» لمؤلفه المحقق الشيخ محمد تقى الآملى تقريراً لدرس استاده المحقّق السيّد أبو الحسن الأصفهانى قدس سره ، بقوله: (فلعلّه أسقط فى الكتاب كما ربما يؤيّده النقل عن الحاجبى والعلامه) وهو جيّد جدّاً.

الجهه الثانيه: لعلّ وجه العدول عن التعريف الأوّل إلى الثالث، هو ملاحظه أنّ الاجتهاد ليس هو (استفراغ الوسع فى تحصيل الأحكام الشرعيه عن أدلتها) من كلّ أحدٍ بل هو يتحقّق ممّن له ملكه الاستنباط، فبالنتيجه يكون الاجتهاد فى الاصطلاح هو: (استفراغ صاحب المَلِكه وسعه فى تحصيل الأحكام الشرعيه عن أدلّتها).

ولکن هـذا الاشـکال إنما یرد لولم یکن الفقیه مـذکوراً فی التعریف، وإلاّ یکفی لافهام ذلک قید (الفقیه) مذکوراً حیث لا یطلق هذا العنوان إلاّ لمن تکون له هذه الملکه کما لا یخفی، إلاّ أنک قد عرفت الاشکال فی ذکر هذا القید فیه فلا نعید.

الجهه الثالثه: قد أورد علی التعریف الثالث الذی اختاره المتأخرون، والمورد هو المحقّق الخوئی فی تقریراته المسمّی ب-«الرأی السدید» حیث قال:

(وهذا التعریف وإنْ کان سالماً عما یورد علی التعریف السابق، إلاّ أنه مدخول من جهه أخری، حیث إنه لا یصـلح بهذا التعریف أن یجعل متعلقاً للوجوب التخییری الثابت له وللتقلیـد والاحتیاط الـذی یجب الخروج عن عهـدته، للعلم الاجمالی بثبوت أحکام واقعیه فی الشـریعه المقـدسه، أو لکـون الشـبهه قبـل الفحص، إذ من المعلـوم أن مجرد الملکه لیس قابلاً ـ لأـن یقـع طرفاً للتقلید والاحتیـاط، بـل القابل لـذلک هو نفس العمل والقیام بالوظیفه الفعلیه، وإلاّ فربما تکون الملکه موجوده ولیس المکلف مسـتنبطاً لشـیء، ولا یکون له اقـدامٌ علی تحصـیل الحجّه فی البین، فالأولی تعریفه بأنه: بذل الوسع لتحصـیل الحجّه علی الواقع - بأن یری الواقع مکشوفاً بطریق معتبر - أو علی الوظیفه الفعلیه الظاهریه... إلی آخر کلامه)(۱).

أقول: ولا یخفی علیک أن الأمر:

تاره: قد یکون فی مقام بیان تعریف عنوان المجتهد، فإنّه حینئذٍ یصحّ.۹

۱- الرأی السدید: ۹.

الجواب بما وقع فی تعریفهم بأنه (عباره عمّن له ملکه الاستنباط) سواء أعمل هذه الملکه فی مقام الاستنباط أم لا.

وأخری: یراد بیان الاجتهاد الـذی هو عباره عن صـدور الفعل وحـدوثه، فإنّه حینئـذٍ لا یصـحّ الجواب بما سـبق، لأن مجرد وجود الملکه فی شخصٍ مّا لا تعنی فعلیتها.

لا یقال: إنه اجتهـد، إذ الکلام حینئـذٍ إنّما عن أن المقصود فی بیان التعریف تحدیـد کلّ واحدٍ منهما عن الآخر، فمن المعلوم أنّ الأول غیر کـافٍ فیه، فلابـد أن یکون الاجتهـاد عبـاره عن ذلـک الفعـل الصـادر، غـایه الأـمر لا عن کلّ أحـدٍ بل عمّن له ملکه الاسـتنباط، فلأجل ذلک لابـد من ذکر (بذل الوسع أو اسـتفراغه عمّن له ملکه الاسـتنباط) فی التعریف. ولذلک قلنا إنّ ما ذکره قدس سره کان أحسن وأولی بما ذکروه، إلاّ أنّه لابد من الاشاره إلی أنّ هذا البذل والاستفراغ یجب صدورهما عمّن له ملکه لا مطلقاً کما ذکره المحقّق المزبور.

وبـذلک یظهر أن الوجوب قد تعلّق علی المکلف بعنوان تحصـیل الأحکام الشـرعیه بأحد أمور ثلاثه: إمّا بالاجتهاد أو بالتقلید أو بالاحتیـاط، فالاجتهـاد لاـ یکون إلاّـ عبـاره عن فعل الاسـتنباط الصادر عمّن له ملکه الاجتهاد، وهـذا هو المطلوب. ولعلّه هو مراد شیخنـا البهـائی حیث جعـل التعریف للاجتهاد دون المجتهـد وجَعل الفرق بینهما من جهه فعلیّه الاسـتنباط فی الفعل دون الثانی، حیث قد یطلق للأعم، أی لمن له الملکه حتّی ولولم یستنبط بعدُ.

هذا تمام الکلام فیما یتعلّق بالتعریف وما یرد علیه.

الجهه الرابعه: وقع فی التعریف الأوّل والثانی عباره: (فی تحصیل الظن بالحکم الشرعی)، ومن المعلوم أن مطلق الظن بالحکم الشرعی غیر کافٍ فی المسأله، لوضوح أن الظن لا یُغنی من الحقّ شیئاً.

بل ربما قیل: إنّ بدایه ذکر هذه الجمله فی تعریف الاجتهاد کان فی کلمات العامه کالحاجبی وغیره، ثم انتقل إلی علماء الشیعه مثل العلّامه وصاحب «المعالم» وغیرهما، فأوجب ذلک اجتناب الأخباریّین من الشیعه عن المجتهدین، وتحرّزهم عنهم، وسعوا فی مقام الطّعن علیهم، بأنه کیف یمکن العمل علی طبق الظن والاجتهاد، واختاروا طریقه خاصه لأنفسهم فی قبال المجتهدین والأصولیّین وحکموا بأنه لا یجوز العمل إلاّ بما یدلّ علیه نفس الأخبار، ولذلک قالوا إنّ منشأ هذا التعریف ابتداءً من العامه، وبملاحظه أنّ عنوان المجتهد کان معمولاً علی السنتهم، وکانوا یقولون إنّ الصحابه کانوا مجتهدین ویعملون علی اجتهادهم، هذا مضافاً إلی أن الاجتهاد بذلک المعنی کان من دیدنهم، وأنّ العمل بالقیاس والاستنباطات الظنیه من الأقیسه والاستقراء الظنی کان من عاداتهم، وقد ابتلوا بالعمل بهذه الظنون الباطله نتیجه بُعدهم عن معادن العلم والحکمه وهم أهل بیت الوحی صلوات اللّه علیهم أجمعین، وعجزهم عن تفسیر الآیات الشریفه، لأنّ مفتاح تفسیرها بیدهم علیهم السلام ، وقد حرموا أنفسهم بالابتعاد عنهم. ولذلک تشبّثوا بالعمل بالظنون، ولأجل ذلک وردت الأخبار الکثیره فی ذمّهم وذمّ الاجتهاد بهذا المعنی، بل یعدّ من ضروریات مذهبنا عدم العمل بالاجتهاد بهذا المعنی، بحیث

أصبح طرد الاجتهاد بهذا المعنى شعار الشيعه، كما ورد فی مناظره بعض أصحاب الرأی مع بعض أصحابنا، حيث قال له: (إذاً أطبقتِ السّماء على الأرض بما تقولون، إذ انتم لا ـ تعملون بالرأی) وفيما نقل الأخير كلامه إلى الامام عليه السلام أجابه بعدم الحاجه للرجوع إلى الظن، لأنّا (نصلى إلى أربع جهات) وهذا النص منقول فی الحديث الذی رواه خراش، عن بعض أصحابنا، عن أبی عبداللّه عليه السلام ، قال: «قلت: جعلت فداك إنّ هؤلاء المخالفين علينا يقولون إذا اطبقت علينا أو اظلمت، فلم نعرف السّماء كنا وأنتم سواء فی الاجتهاد.

فقال: ليس كما يقولون، إذا كان ذلك فليصلّ لأربع وجوه»(۱).

ونحن لما رأيناهم يعملون بالاجتهاد، ويسمّون المستفرغ وسعه لتحصيل الظن مجتهداً، اقتفينا أثرهم فی تسميه استنباط الحكم الشرعی من أدلته أيضاً اجتهاداً، والمستنبط منهم مجتهداً، ولكن الاجتهاد عندنا ليس عباره عن استفراغ الوسع فی تحصيل الظن بالحكم كيفما كان واتفق، بل نقصد به خصوص استفراغ الوسع فی تحصيل الحجّه بالحكم الشرعی، عن الأدله التفصيليه الصادره عن المعصومين عليهم السلام ، والاجتهاد بهذا المعنى غير قابل للانكار حتی للأخباريّين، فانهم أيضاً كلهم مجتهدون بهذا المعنى، إذ هم أيضاً مستنبطون من الأدله، والخلاف بيننا وبينهم فی خصوص تشخيص الأدله. وعليه فلا يكون طعن جهّالهم على

۱- الوسائل: ج۳، الباب ۸ من أبواب القبله، الحديث ۵.

المجتهدين بأنهم من أصحاب الرأى، إلاّ بهتانٌ عظيم.

كما إنّا لا نُسلّم قبول المجتهدين العمل بكلّ ظنٍ، بل لا يرضى الأخباريّون نسبه ذلك إليهم، فهم أيضاً يعلمون بالظن الخاص، ولكنهم لا يرضون عمل غيرهم به!

وممّا ذكرنا ظهر أنّ الأحرى والأولى فى التعريف هو حذف لفظ (الظن) وتبديله بالحجّه، ليكون الاستنباط لتحصيل الحجّه على ما هو الوظيفه، حتّى لم يتوجّه الينا مثل الطعن المذكور، وقد وصل بهم الأمر فى مقام الطعن أن عقدوا فى كتبهم باباً وسمّوه باب تحريم الاجتهاد، كما لا يخفى على المتتبع، مع أنّه من المعلوم أنّ مقصود من يعمل بالظن منّا، ليس العمل بكلّ ظنٍ، بل مرادهم هو الظن الخاص الذى كان حجّه حتى عند الانسدادى الذى يقول بحجيّه مطلق الظن على الحكومه كالمحقّق القمى قدس سره ، فهو قائل بحجيّه مثل ذلك الظن لا مثل الظن الحاصل من الأقيسه والاستحسانات ونظائرهما، وبالتالى فالنزاع بين أرباب الظنون الخاصه والظن المطلق لفظى، وأنهما متفقان فى لزوم العمل بالأدله، والنزاع محصورٌ فى تعيين بعض الصغريات منها، كما لا يخفى.

أقول: ولعلّ السرّ فى اختيارهم لفظ (الظن) فى تعريفهم لعمليه الاجتهاد، من جهه أنّهم لاحظوا عجزهم عن الوصول إلى العلم بالأحكام الواقعيه فى عصر الغيبه وانحصر طريقهم بالأمارات والطرق غير العلميّه، وهى الأخبار الموجوده فى أيدينا، حيث لا يوجب الأخذ بها كثيراً حصول العلم القطعى بالحكم الواقعى، بل غايته الظن به، ولذا اكتفوا به فى تعاريفهم.

هـذا، ولكن ينبغى الاشاره إلى أنّ الأخـذ بالأخبار، مع الدقّه فى سـندها ودلالتها على حدّ الوسع والقدره، يوجب القطع بالوصول إلى الحجّه، بمعنى المعـذريّه عنـد المخالفه والمنجزيّه عنـد الاصابه، وإن كان بالنظر إلى أصل الحكم الواقعى غير قطعى، ولسـنا مكلّفين حينئذٍ بتحصيله.

أقول: وبرغم جميع ذلك كان التبـديل الذى قام به المحقق الخراسانى وغيره بجعل (وهو الحجّه) مكان (الظن) أولى كما عرفت توضـيحه. مضافاً إلى أنّ الحجّه على الحكم لا ينحصر فى الحكم الواقعى، إذ ربما كان المورد من الأحكام الظاهريه، ففى مثله لا يكفى العمل بالظن مع وجود القدره على تحصـيل العلم، وعليه فوضع كلمه (الحجه) مكانه جامعٌ لكلا القسـمين من الحكم كما هو شأن المجتهـد، وإن كان تسـميه الأصول العمليه بالأدله الفقاهيّته فى مقابل الأمارات وتسـميتها بالأدله الاجتهاديه ربما أوجب ذكر لفظ (الظن) فقط.

وبمـا ذكرنـا ظهر أنّ الاجتهـاد بمعنى اسـتفراغ الوسع عمّن لـه الملكـه فى تحصـيل الحجّه، جهه مشـتركه بين العـامّه والخـاصّه، الأـصوليّين منهم والأخباريّين، غايه الأمر أنّ الاختلاف بين العامه والخاصه فى حجيّه بعض القواعـد كاختلافهم فى حجيه القياس والاسـتحسانات، نظير اختلاـف الأخبـارى والأـصولى فى حجيه ظواهر الكتـاب والقطع الحاصـل من غير الأدله السـمعيه، وتماميه البراءه العقليه فى الشـبهات الحكميه البـدويه التحريميه، حيث امتنع الأخبـاريّون عن العمل بمثل هـذه الأمور، بخلاف الأصوليّين، وبالتالى تكون منازعه كل طائفه فى حجيه ما يقول به

الأخرى، لا فى اجتهاده، ومن الواضح أنّ مثل هذا الاختلاف لا يضرّ بالاتفاق على صحّه الاجتهاد بالمعنى المذكور.

والحاصل ممّا قرّرناه أنّه قد يقال: إن بذل الجهد والطاقه فى تحصيل الحكم الشرعى: قد يؤدى إلى حصول القطع بالحكم، أو الظن، أو لا هذا ولا ذاک بل ينتهى أمره إلى أن يرجع إلى الوظائف المقرره للشّاک من الأصول العمليه، فإنّ مجموع هذه الأمور عباره عن الاجتهاد، حيث إنّه استفراغٌ للوسع فى تحصيل الحجّه على الحكم الشرعى، علماً كان أو ظناً أو أصلاً من الأصول العمليّه.

أو يقال: بأن الاجتهاد يطلق بلحاظ غير ما هو المقرّر للشاک من الأصول، فينحصر عمله فى خصوص تحصيل الحجّه علماً أو ظناً بالحكم الشرعى، وأمّا غيرهما من الأصول فهو معدودٌ من الأدله الفقاهيته فى قبال الأدله الاجتهاديه، فعلى هذا الاحتمال يكون الحكم المتعلق به الحجّه فى خصوص الحكم الواقعى منه. الاعمّ من الأوّلى والثانوى دون الظاهرى، ولكن الأوّل الجامع لكلا الحكمين فى تعريف الاجتهاد هو الأولى بالقبول وأحسن.

الجهه الخامسه: ثم بعد ما عرفت حال موضوع كلمه (الظن) نصرف عنان الكلام إلى غيره من الكلمات المذكوره فى التعريف، وقد عرفت أنّ الحق فى تعريف الاجتهاد هو (بذل الجهد والطاقه والوسع والاستفراغ ممّن له الملكه) لا ممّن لا يكون له هذه الملكه، فالملكه جنسٌ مقيّد بقيد (يقتدر بها تحصيل الحجّه على الحكم) فيخرج به من ليس له القدره على هذه الملكه.

كما أن الألف واللام فى الحكم:

إمّـا أن يكون للجنس بنـاء على جواز التجزّى فى الاجتهاد، حيث يشـمل ما لو توصّل إلى بعض الحكم دون بعض أو توصّل إلى الجميع.

أو للاستغراق بناءً على عدم القول بالتجزّى، حتّى يصبح المراد من الحكم هو جميع أفراده.

كما أنّ الحكم أيضاً: جنسٌ يشـمل كلّ حكمٍ شـرعيّاً كان أو عقلياً، فبقيـد الشـرعى خرج العقلى وشـبهه منه، كما خرج الشـرعى الأصولى المطلق منه بقيد الفرعى، حيث أنّ الفقيه أو العارف بالأخبار يتكفّل بيان الحكم الفرعى الشرعى دون الأصولى منه.

ومن الواضـح أنّ من له ملكه الاجتهـاد، أى القـدره على اسـتنباط الأحكام عن أدلّتها، يطلق عليه عنوان المجتهـد حال الاسـتنباط فعلاً، كمـا يطلـق عليه عنـوان النـاظر فى الحلال والحرام، أو الفقيه أو العـارف بالأحكـام كمـا وردت هـذه العنـاوين فى الروايه المقبوله وغيرهـا، كمـا يصـحّ اطلاق هـذا العنوان على من كانت له هـذه الملكه، ولكن لم يسـتنبط فعلًا، وذلك من باب العنايه والتنزيل حيث أنّ العرف لا يرى مثل هـذه الأعـدام والتخلّلات منافياً للاطلاق إذا حصل له تلك الملكه، كما هو الحال كـذلك فى نظائرها مثل الخيّاط والنجّار والحـدّاد وغيرها، فلا يدور صدق الوصف مدار الفعليّه خارجاً ودائماً، وإنْ كان هذا هو الحقيقى كما لا يخفى.

أقول: وأمّا البحث عن أنّ هذا التعريف غير جامعٍ للافراد أو غير مانعٍ

للاغيار، وبعباره أخرى الايراد عليه بعـدم الانعكاس أو الاطّراد - كما يرد هـذا الايراد فى تعريف جلّ الأشـياء لولا الكلّ - ممّا لا ينبغى أن يُصـرف الوقت والعُمر فيه، حيث لا ينتهى إلى شـىء يفيد لأهل العلم، بعد معلوميه أصل القضيه، خصوصاً إذ لاحظنا ما قـاله المحقق الخراسانى من أنّ هـذه التعاريف ليس فى مقام بيان الحـدّ أو الرسم المنطقى بـذكر الجنس والفصل، وذلك لعـدم امكـان الاحـاطه الواقعيه بهمـا، بـل المقصود هو شـرح الاـسم والاشـاره إليه، حيث أنّ مثـل ذلك يصـحّ وقوعه بلفظٍ يكون معناه مساويـاً للمعنى المقصود، أو الأـعمّ منه كما فى تعريف السِّـعدانه بأنه بنتٌ، أو الرمـد بأنه داءٌ وغيره، أو الأخص منه كتعريف بنى هـاشم بـأنّهم ذريّه رسول اللّه صـلى الله عليه و آله ، أو آل محمـد صـلى الله عليه و آله ، وإنْ كـان فى أصل هـذه الـدّعوى تأمّل أيضاًً، لعدم المنافاه:

بين عدم الاحاطه بكنه الأشياء وحقيقتها على الدّقه لغير علاّم الغيوب.

وبين كوننـا بصـدد تحصـيل التعريف الحقيقى على حسب الوسع والقـدره ومقـدار الطاقه، كيف وهـم يصـرحون فى كلامهم من ذكر الجنس والفصـل للادخـال والاـخراج، حيث يـدلّ ذلـك على أنّهم بصـدد بيـان التعريف الحقيقى لاـ اللفظى فقط، كما هو واضح.

هذا مع الاشـكال فى أصل التوقف، يعنى بأن التعريف لا يتحقق إلاّ بعدم الاحاطه بحقيقه الاشـياء وكنهها، إذ ليس الأمر كذلك، خصوصاً فى الاعتبار الحقيقى، وانْ شئتَ الاطلاع عليه فارجع كتاب «منتهى الأصول» للعلامه

الأصفهانی قدس سره (۱) تجـد صدق کلامنا، لکن بما أنّ اطاله الکلام فیه مرغوب عنه فالاعراض عنه هنا جدیرٌ، واللّه علی کل شیء خبیر وهو علی ما نقول وکیل.

البحث عن حکم الاجتهاد

بعد الفراغ عن موضوع الاجتهاد وتفسیره وتعریفه، تصل النوبه إلی الکلام عن حکم الاجتهاد من الوجوب وغیره، وحیث أنّ بیان حکم الاجتهـاد ربمـا یسـتلزم وضوح المطلب من حیث الحکم بالنسـبه إلی عـدلیه من التقلیـد والاحتیاط فلا محیص من التعرّض لهمـا من جهه الحکم فی خلاـل بحث حکم الاجتهـاد، لأـنّ موضوعهمـا معلومٌ لاـ یحتاج إلی التوضـیح، فلـذلک نقول ومن اللّه الاستعانه وعلیه التکلان:

الاجتهـاد بالمعنی المراد عنـد العامه، الـذی قـد عرفت توضـیحه بما تقـدم، وأنّه العمل بالرأی والقیاس والاسـتحسان، فالظاهر من الأخبـاریّین القول بتحریمه بعنوان کونه اجتهـاداً، ولـذلک عقـدوا باباً فی کتبهم وسـمّوه: (بابُ تحریم الاجتهاد) کما أشـرنا إلیه سابقاً فلا نعید.

ولکن الـذی ینبغی أن یقال: إن نفس تعلیم الاجتهاد وتعلّمه، وتحصـیل ملکته بما هو اجتهادٌ لا دلیل علی حرمته، بحیث یعـدّ من احدی المحرّمات الشرعیه مثل تعلیم السحر وتعلّمه، کما أنّ المحرّم من القیاس لیس نفس تعلیمه

۱- منتهی الأصول: ۳۳۴.

وتعلّمه، بل الحرام منه هو العمل بالظن الاجتهاد المتخذ من القياس والاستحسان فى مقام الافتاء والعمل لنفسه أو لغيره، لعدم قيام دليـل يـدلّ على النهى عنه أزيـد من النهى عن الركون إليه وإلى الاجتهـاد المـأخوذ منه فى مقام العمل والافتاء، وأمّا حرمه نفس التعليم والتعلم من دون الافتاء والعمل، وإنْ أمكن القول به إلاّ أنه لابد من دلاله دليل، وقد يستفاد من كلام الصادق عليه السلام لأبان: «يا أبان السُّنه إذا قيست مَحُق ظ الدين» حرمته حتّى بالنسبه إلى التعليم والتعلم. لكن هذا الاستفاده مشكل لأن الظاهر أنّ المراد من تحذير الامام عليه السلام هو العمل بالقياس كما يشهد لذلك صدر الروايه.

والحاصل: انّ الدعوى هى عدم وجود دليلٍ على الحرمه لا عدم امكانه وهو واضح.

وأمّا الاجتهاد بالمعنى المعتبر عندنا:

فتاره: يقع الكلام فى حكم تحصيله، أى تحصيل الملكه فى استنباط الأحكام عن مداركه المعتبره.

وأخرى: فى حكم فعليّه الاستنباط عمّن له الملكه.

وعلى كلا التقـديرين، لا اشكال فى حسن الاجتهاد، لأنه يعـدّ من صـغريات التعليم والتعلّم الذى قد ورد فيها روايات عديده فى الحثّ على تحصيلهما والنهى عن الجهل والجهاله بهما، وهـذا مما لا ينبغى أن نبحث عن أهميه. والـذى يليق الكلام فى اطرافه، هو:

بيان نوع حكمه من الوجوب والاستحباب.

وعلى كلّ منهما يجب البحث عن أنّه حكمٌ عقلى أو شرعى؟

ثم على فرض كونه شرعياً، فهل وجوبه نفسى أو غيرى أو طريقى؟

وعلى كلّ تقدير هل يعدّ وجوبه عينياً أو كفائياً تعينياً أو تخيرياً أم لا؟ وجوه واحتمالات.

أقول: لابدّ من البحث عن كلّ واحد من الاحتمالات المذكوره مستقلاً، حتى يتضّح المختار من الوجوه والاحتمال، فنتعرض أوّلاً لحكم الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط الذى يدور تحصيل الامتثال للأحكام بأحد هذه الاُمور الثلاثه، فلابدّ قبل بيان تعيين نوع الوجوب من بيان أنّه كيف تحقّق العلم لنا بأصل الوجوب لأحد هذه الثلاثه، فنقول:

وجه ثبوت الوجوب هو علمنا باننا نعلم أن المكلف لا يكون مثل البهائم والحيوانات مطلقه بلا تكليف، لأن اللّه تبارك خلقنا وأعطانا العقل الذى بما أوهبه اللّه لنا ميّزنا بذلك عن سائر المخلوقات، وقد أشار تعالى إلى هذه النعمه بقوله: «وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا»(۱)، بل لقد باهى سبحانه وتعالى فى خلقهم بواسطه هذه الهديه، حيث قال عزّوجلّ فى سوره المؤمنون: «ثُمَّ أَنشَأْنَاهُ خَلْقًا آخَرَ فَتَبَارَكَ اللَّهُ أَحْسَنُ الْخَالِقِينَ»(۲). ولذلك ورد فى أخبار أهل البيت عليهم السلام مخاطبه اللّه للعقل، وطلب منه الامتثال الأوامر والانتهاء عن النواهى، وقال: «بك

۱- سوره الأسراء: الآيه ۷۰.

۲- سوره المؤمنون: الآيه ۵۰.

آمر وبک أنهی وبک أثیب وبک أعاقب» بعد ما قال له: (أقبل فأقبل ثُمّ أدبر فأدبر) ولیس هذا الخطاب إلّا لافهام الناس بأنّهم یختلفون عن البهائم والحیوانات ولم یخلقوا ویترکوا لحالهم فی الدنیا یفعلون ما یشاءون من الاعمال بأن یأتوا ما شاؤا وکیف ما شاؤا، بل لابدّ لهم من ملاحظه ما أمرهم اللّه بالاتیان فیعلموا، وما نهاهم عنه فینتهوا، وهذا یوجب أن یحصل للانسان العلم القطعی بوجود تکالیف ومطلوبات للشارع فعلًا أو ترکاً فلا یحصل الفراغ عنها إلّا بتحصیل ما یوجب خروج الانسان عن عهده التکلیف، ولا طریق لنا لتحصیل ذلک إلّا بأحدی الطرق الثلاثه العقلائیه من الاجتهاد، أو التقلید، أو الاحتیاط الذی یعنی الاتیان أو ترک جمیع المحتملات حتی یقطع بتدارک الواقع فی البین، فیسمّی ذلک بالاحتیاط من هذه الجهه فالوجوب الثابت للمکلّف فی الخروج عن العهده مسلمٌ بأحد الأمور الثلاثه، ولذلک قال السیّد فی العروه فی مسئله ۱: (یجبُ علی کلّ مکلفٍ فی عباداته ومعاملاته أن یکون مجتهداً أو مقلّداً أو محتاطاً).

أقول: بما ذکرنا ثبت أصل الوجوب، وهو إمّا قیام العلم الاجمالی بوجود أحکام وتکالیف واقعیه للانسان لابُدّ من تحصیل ذلک والخروج عن عهدتها، ویحتمل الوجود لأجل الشبهه قبل الفحص، أو لوجود أمارات قائمه علی وجود الشبهه فی مظانها، حیث یجب علی الانسان تحصیل الأمن عن ذلک، ولا طریق لتحصیل ذلک إلّا بما عرفت.

البحث عن عنوان الوجوب

بعد ما ثبت أصل الوجوب يصل الدور إلى البحث عن عنوان هذا الوجوب.

فقد يقال: كون الوجوب هنا وجوباً شرعياً نفسياً، أى يجب شرعاً بوجوب نفسى لكلّ مكلّفٍ أحد الأمور الثلاثه.

أقول: ولعلّ وجه اثباته ليس سوى توهّم وجوب تعلّم الأحكام الشرعيه، بدعوى استفادته من مثل ما ورد عن النبىّ صلى الله عليه و آله : «طلب العلم فريضةٌ على كُلّ مسلم» الوارد فى المجلس الثامن عشر من «أمالى الشيخ الطوسى»(۱) أو ما ورد فى آيه السؤال فى قوله تعالى: «فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»(۲) وغيرهما من الآيات والروايات، ممّا يمكن الاستدلال به على هذا المدّعى، كما ذهب إليه الأردبيلى وتبعه بعض المتأخرين، هذا.

ولكن يرد عليه أوّلًا: بأن الوجوب النفسى إنّما يُطلق على شىء إذا كان ذلك الشىء مطلوباً فى نفسه، أى كان متعلقه ذا مصلحه لازمه فى اتيانه، نظير وجوب الصّلاه والصوم ونحوهما، والذى ليس فى نفس معرفته مصلحه كذائيه، بل كان طريقاً إلى شىء آخر لا يطلق عليه كون الوجوب فيه وجوباً نفسياً، بل يكون الوجوب فيه طريقياً.

۱- الأمالى للشيخ الطوسى: المجلس ۱۸ / ۵۲۱.
۲- سوره النمل: الآيه ۱۶.

وبعباره أخرى: ليس تعلّم الأحكام ومعرفتها كمعرفه الأصول الاعتقاديه منبعثه عن مصلحه ذاتيه لازمه، الموجبه لتعلّق الأمر بها كما لا يخفى.

هذا فضلًا عن أنّ التمسک لاثبات الوجوب النفسى بمثل هذه الأدله لا يخلو عن وهن، لوضوح أنّ معرفه تعلّم الأحكام وردت طريقاً إلى العمل بها، لا أن الأحكام بنفسها مطلوباً لنفسه وبنفسه، ولذلك وردت بعض الأخبار فى ذيل قوله تعالى: «قُلْ فَلِلّهِ الْحُجَّهُ الْبالِغَهُ»(۱) مثل روايه مسعده بن زياد، قال: «سمعتُ جعفر بن محمد عليه السلام وقد سُئل عن قوله تعالى: «قُلْ فَلِلّهِ الْحُجَّهُ الْبالِغَهُ».

فقال: إنّ اللّه تعالى يقول للعبد يوم القيامه: عبدى كنتَ عالماً؟ فإن قال: نعم، قال له: أفلا عمِلت بما عَلِمت؟ وانْ قال: كنتُ جاهلًا، قال: أفلا تعلمتَ حتّى تعمل فيخصمه، فتلك الحجّه البالغه»(۲).

وأضراب هذا الخبر، وجميعها تدلّ على أنّ المقصود من التعليم والتعلم هو تحصيل الطريق إلى العمل، وأنّ الغايه هو العمل لا نفس التعلّم، بل ربما يكون وجود العلم بلا عمل موجباً لزياده الخسران، بل يصير نفس العلم حجّه عليه، فالوجوب المتعلّق بالتعلّم المستفاد ممّا تمسكوا به لو سلّمناه، إنّما هو وجوب طريقى لا نفسى وتفصيل الكلام فيه أزيد من هذا موكول إلى محلّه.

۱- سوره الأنعام: الآيه ۱۴۹.

۲- تفسير البرهان: ج۱ / ۵۶۰.

وثانياً: مع قطع النظر عمّا قلنا، فلو أريـد اثبات الوجوب النفسـى، لابـدّ أن نعرف متعلق هـذا الوجوب، إذ الوجوب الـذى قد يتعلّق بالمكلف يكون بأحـد أمور ثلاثه: من الاجتهاد أو التقليـد أو الاحتياط، مع أنّه ربما لا يمكن المساعده بمثل ذلك، لأنه لابدّ من بيان كلّ واحدٍ منها بمفرده بالنظر إلى هذا الوجوب:

فأمّا الاجتهاد بخصوصه، فهو سواءٌ أكان بمعنى تحصـيل الملكه، أو فعليّه الاستنباط، وإنْ يعدّ تعلّق الوجوب النفسى به بمكانٍ فى الجمله من الامكان، إلاّ أنه لا دليل لنا من الآيات أو الروايات أو غيرهما يدلّ على وجوبه لكلّ أحدٍ من آحاد المكلفين، بل ربما يمكن الالـتزام بالقطع بعـدمه، بل بعـدم امكانه، لأنه إنْ اريـد اثباته لكلّ أحـدٍ لزم من الالتزام بـذلك اختلال النظام، إذ لا يمكن سوق جميع المكلفين إلى ترك أعمالهم اليوميّه المتوقفه عليها معاشـهم، والزامهم بالاجتهاد فى تحصـيل الأحكام الشـرعيه الذى مع لا يحصل إلاّ بالتحصيل والجهد وصرف العمر فيه، ممّا يوجب تعطيل حياتهم الاجتماعيه. وهذا لا شك فى عدم مطلوبيته.

وأمّا اثبات الوجوب النفسى للتقليد، فلا يخلو:

إمّا أن يراد به بأن يكون التقليد لكلّ أحدٍ واجباً نفسـياً مضافاً إلى أنه أيضاً مشترك مع الاجتهاد بكون الوجوب هنا طريقاً للعمل، لا كون نفسه مطلوباً ذا مصلحهٍ ملزمهٍ، بل ربما كان التقليد لمن هو قادر على الاجتهاد وتحصيل الحكم من الأدله التفصيله حراماً، فضلاً عن كونه واجباً نفسياً – فوجوبه لو ثبت فهو ثابت لخصوص العاجز لا لكلّ أحدٍ.

وإمّا أن يراد به اثباته لبعض المكلّفين، فهو ممكن إلاّ ـ أنّه لابدّ من دليل يدلّ عليه. والذى قد يستفاد منه وجوب التقليد مثل الروايه التى ورد فيها قوله عليه السلام : «فللعوام أن يقلّدوه» أو حكم العقلاء وبنائهم على رجوع الجاهل إلى العالم،وأيضاً قد يدلا عليه آيه السؤال والنفر وأمثال ذلك، لكن جميع ذه المستندات لا تدلّ أزيد على أصل الوجوب، وأمّا كونه مطلوباً بنفسه فغير معلوم بل معلوم العدم، لما قد عرفت من أن التعلّم إذا كان واجباً ولو بالتقليد، كان وجوبه طريقاً وصولياً إلى الأحكام من حيث العمل، لا وجوب المعرفه فقط، بل ربما كان المعرفه والتعلّم بلا عمل موجباً للخسران، وقد ورد فى حقّ من علم ولم يعمل الذمّ والوعيد.

هذا، مضافاً إلى امكان الخدشه فى أصل التوقف فى العمل على وجود التقليد اثباتاً ونفياً، لامكان تحقّق العمل عن الجاهل بلا توجهه إلى حكمه، مثل وجوب ردّ السلام، إذ ربما يردّ المكلف السّلام مع جهله بوجوبه أو من باب الاحتياط، فلا يمكن الالتزام بوجوب التقليد بخصوصه وجوباً لنفسه، أو لأجل كونه موقوفاً عليه فى الوجود، لامكان الوصول إلى العمل لا ـ بالتقليد ولا بالاجتهاد بل بالاحتياط أو بحسب الاتفاق إذا أتى به رجاءاً.

نعم، قد لا يتمكن المكلف فى بعض الموارد من اتيان الواجب إلاّ بعد العلم بما اعتبر فيه من القيود والشروط، كما فى الواجبات المركّبه من الصلاه والحج وأمثال ذلك، إلاّ أنه من الندره بمكان، هذا فضلاً عن أنه لا يثبت الوجوب النفسى، بل غايته هو الوجوب الطريقى، أى يجب المعرفه والعلم بالأحكام لأجل الوصول

إلى أصل الواجب والعمل به، إلاّ أنّ ذلك ليس منحصراً فى التقليد، بل يحصل تارةً بالاجتهاد إذا بلغ إلى حدّه، وأخرى بالتقليد كما لا ـ يخفى، كما أنه يمكن الوصول إلى الواجب وترك الحرام عن طريق الاحتياط بما قد يستلزم التكرار وقد لا يستلزمه، وعليه فالوجوب قد يتعلّق بالمكلف باللزوم والخروج عن عهده ما يعلم وجوده فى الواقع بالفعل أو بترك أحد الأمور الثلاثه من الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط، فلا يكون كلّ واحدٍ منها واجباً مقدمةً لوجود الواجب، لأنه قد يؤتى به ولم يصادف الواجب، بل قد يكون المأتى به أمراً مباحاً، وهو أجنبى عن الواجب رأساً كما هو معلوم.

نعم، يصحّ القول بكون الاحتياط - أى الاتيان بتمام الأطراف - يوجب العلم بالخروج عن عهده التكليف فى الواجب، أو الترك كذلك فى الخروج عن عهدته فى الحرام - يعدّ مقدمةً للعلم بحصول الامتثال والفراغ، لا ـ مقدمةً لوجود الواجب أو ترك الحرام، هذا على حسب تقرير المحقق الخوئى فى نفى كون الوجوب فى الاحتياط غيرياً(۱).

أقول: وفيه ما لا يخفى لأن الاحتياط ليس اسماً لاتيان كلّ فردٍ من أفراد المحتمل حتى يقال بأنه لا يكون مقدمه لوجود واجب لأجل ما ذكره، بل الاحتياط اسمٌ لمجموع الاتيان بالاطراف أو تركه كذلك، فلا اشكال فى كون

۱- التنقيح: ج۱ / ص۱۳.

الاحتیاط کـذلک، کمـا هو مقـدمه للامتثـال والخروج عن عهـده التکلیف کـذلک، یکون مقـدمه لتحقق الواجب إنْ کـان فیه، وترک الحرام فی مـا إذا کـان فی البین حرامـاً، لأ‌نه بالاتیـان بجمیع الا‌طراف یحصـل له العلم بتحقق الواجب فی البین، وبترک جمیع المحتملات کذلک یعلم بترک الحرام فی البین.

وبالجمله: فقد ظهر إلی حدّ الآن عدم کون الوجوب فی أحد الامور الثلاثه وجوباً نفسیاً. وأما کون وجوبه غیریاً، فهو شرعیاً أیضاً مخـدوش، لأجل توقفه علی وجوب المقـدمه شـرعاً، بأن یکون لنا واجبان أحدهما نفس الواجب والآخر مقدمته، بحیث لو ترک لـترک واجبین، فـإن کـان بـأمر مسـتقل شـرعی یسـتلزم تکرّر العقوبه والمثوبه، وهو مخـالفٌ للارتکـاز والوجـدان، وإنْ لم یکن کـذلک فلیس واجبـاً شـرعاً، بـل یکون وجوبه عقلیـاً، لتوقف وجود الواجب علیه، فإن قلنا بالملازمه بکون کلّ ما حکم به العقل حکم به الشـرع، لزم منه الوجوب الشـرعی فیه، وحیث لا‌ ملازمه من هـذه الناحیه دون عکسه، فلا وجوب شـرعاً وان کان واجباً عقلًا أم لا؟ نعم یصحّ القول بالوجوب الشرعی الارشادی، کما سیتضح لاحقاً.

ثبوت الطریقیّه وعدمه

بقی البحث عن أنّ الوجوب المتعلق بأحد الثلاثه هل یعدّ وجوباً طریقیّاً أم لا؟

یظهر من بعضٍ کالمحقق الأصـفهانی قـدس سـره - کما فی تقریرات الآملی قدس سـره - اثباته، حیث قال فی «منتهی الأصول»: (والتحقیق أن یقال: لا ینبغی الاشکال فی

وجوبه، وفی أن وجوبه طریقی لا نفسی).

ثم أقام الدلیل علیه بقوله: (لا اشکال فی أنّ الحکم الفرعی لیس مثل الأصول الاعتقادیه مما تکون معرفتها بنفسها مطلوبه، بل إنما هی یتوصل بها إلی العمل، فأصل معرفه الأحکام والعلم بها مطلوبٌ للانتهاء بها إلی العمل، فمطلوبیه العلم بها نشأت من مطلوبیه العمل، فلولم یکن العمل مطلوباً لما کان العلم بها أیضاً مطلوباً فظهر أن العلم بها مقدمه ووصله للعمل، فإذا کان العمل بها واجباً، فیکون العلم الذی مقدمه للعمل بها واجباً طریقیاً، لا أنه واجب بالوجوب النفسی، فظهر أن الاجتهاد فی کلا المقامین أعنی مقام تحصیل الملکه، ومقام الاستنباط الفعلی واجبٌ بالوجوب الطریقی لا بالوجوب النفسی) انتهی محل الحاجه(۱).

أقول: ولا یخفی أن ما ذکره من الوجوب الطریقی أراد به الوجوب الغیری المقدمی لا النفسی، کما قد صرّح به، ولا الوجوب للغیر بأن یحصل الشیء الواجب بنفسه لأجل وجود مصلحه ملزمه فیه للغیر، ولعلّ منه وجوب طواف النساء وصلاته، ووجوب الهدی وبدله فی الحج، حیث أنّ کل منهما یعدّ واجباً نفسیاً، لکنه وجوبهما للغیر وهو الحجّ، أو لأجل الاحرام الذی قد حرم علی النساء، فهما وجوبان شرعیان قطعاً.

وأما الوجوب الطریقی هنا: فإنّه تاره یفرض کونه شرعیاً، وأخری عقلیاً.

۱- منتهی الأصول: ۳۳۸.

وأمّا على الأوّل: فغير معلوم لولم نقل أنه معلوم العـدم، لأنا نعلم أنه لا يعـذّب تارك تحصـيل الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط إلاّ من جهه ترك ما هو الواجب عليه واقعاً، أو فعل ما هو حرام عليه كذلك، مع أنّه لو كان تحصـيل الاجتهاد أو عدليه واجباً شرعياً غير الوجوب المتعلق للواقع، لابدّ أن يعذّب بعذابين أحدهما للواقع والثانى لنفس ترك التعلم.

والقول: بأن الوجوب الشرعى الغيرى المقدمى لا عقوبه فى تركه غير النفسى.

قلنـا: لابـدّ أن لا ـ يكون مولويـاً بـل ارشاديّاً شـرعيّاً، ومعنى الارشـاديه مساوق لكون الوجوب فى المقـدمه وجوباً عقلياً كوجوب الاطاعه فى قوله تعالى: «أَطِيعُواْ اللّه ـَ وَأَطِيعُواْ الرَّسُولَ» وهذا هو المطلوب.

بيان المحقق الخوئى فى نفى الوجوب الطريقى

أقـول: برغم مـا قلنـاه آنفـاً لكن يبقى هنـا اشـكال آخر، قـد قرّره بعض الأعـاظم وهو المحقق الخوئى فى «التنقيـح» فى نفى هـذا الوجوب أيضاً بقوله: (وأمّا عـدم كونه واجباً طريقياً، فلأن المراد به ما وجب تنجيز الواجب أو التعذير عنه، وليس الاحتياط منجّزاً للواقع بوجه، لما سيأتى من أن الأحكام الواقعيه إنما تتنجزت بالعلم الاجمالى أو بالاحتمال لمكان الشبهه قبل الفحص، أو لوجود الأمارات القائمه عليها فى مظانها، كما تأتى الاشاره إليه، فالأحكام متنجزه قبل وجوب الاحتياط، لا أنها تنجّزت بسـببه، فلا معنى للوجوب الطريقى بمعنى المنجزيّه فيه).

كما لا معنى له بمعنى المعذريّه، لأنه لا مقصود فى الاحتياط مخالفه للواقع ليكون وجوبه معذّراً عنها، لأنه عباره عن اتيان الواقع على وجه القطع والبتّ، فلا تتحقق فيه مخالفه الواقع أبداً، إذاً لا معنى محصّل للوجوب الطريقى فى الاحتياط.

وأمّا الاجتهاد والتقليد: فقد يبدو للنظر أنهما كالاحتياط لا ـ معنى للوجوب الطريقى فيهما بالاضافه إلى التنجيز، لأن الأحكام الشرعيه كما أشرنا إليه تنجزت قبل الأمر بهما من جهه العلم الاجمالى أو الاحتمال، لا أنها تنجزت بسببهما، ثم على فرض عدم العلم الاجمالى من الابتداء، أو انحلاله بالظفر بجملهٍ معتدٍ بها، يستند التنجيز إلى الأمارات القائمه على الأحكام فى مظانها، لأن بها يستحق المكلف العقاب على مخالفه الواقع لا أنّها تتنجز بالاجتهاد، ومن هنا لو ترك الاجتهاد رأساً كانت الأحكام منجّزه فى حقه، واستحق بذلك العقاب على تقدير مخالفه عمله الواقع، هذا فى الاجتهاد.

ومنه يظهر الحال فى التقليد، لتنجز الأحكام الواقعيه بوجود فتوى من وجب على العامى تقليده، وإن ترك تقليده، لا أنها تتنجز بالتقليد، فالوجوب الطريقى بمعنى التنجيز لا محصّل له بالاضافه إلى الاجتهاد والتقليد.

نعم، الوجوب الطريقى بمعنى المعذريّه فيهما صحيح، كما إذا افتى المجتهد بما ادّى إليه رأيه وعمل به مقلدوه، ولكنه كان مخالفاً للواقع، فإن اجتهاده حينئذٍ كتقليد مقلديه معذّران عن مخالفه عملها للواقع، إلاّ ـ أن ذلك لا يصلح القول بالوجوب الطريقى فى الاجتهاد وعدليه، وهو ظاهر، هذا).

ثم رجع رحمه الله عن كلامه واختار ما سبق منه فی صوره العلم الاجمالی بوجود الأحکام فقط وقال فی مقام بیان مراده: (لا مجال لتنجز الأحکام ثانیاً فی هذه الصوره بالأمر بالاحتیاط أو التقلید أو الاجتهاد، بخلاف ما لولم یعلم اجمالاً ابتداءً أو لأجل الانحلال بالظفر بمقدارٍ معتدٍّ به من الأحکام فإنّه لا مانع فیها من الالتزام بکون وجوب الاحتیاط وعدلیه طریقیاً منجّزاً للواقع، وذلک لأن أدله الأصول الشرعیه کما بیّناه فی محلّه غیر قاصره الشمول لموارد الشبهات الحکمیه قبل الفحص، ومقتضی ذلک أنّ الأحکام الواقعیه لا تنجز علی المکلفین فی ظرف عدم وصولها، فاذاً یکون التنجز مستنداً إلی وجوب الاحتیاط أو إلی تحصیل الحجه بالتقلید أو الاجتهاد، بحیث لولا الأمر بها لم یکن أیّ موجبٍ لتنجّز الواقع علی المکلفین).

إلی أن قال: (ثُمّ بما حقّقنا ینکشف أنّ مجرد وجود الحجّه الواقعیه لا یترتب علیه التنجیز بوجهٍ لولا أدله وجوب الاحتیاط، أو تحصیل الحجّه بالتقلید أو الاجتهاد، فإنّ الحجّه الواقعیه لا تزید علی الأحکام الواقعیه فی أنها لا تُصحّح العقاب ما لم تصل إلی المکلف. ثم إنّ کون التقلید فی موارد عدم العلم الاجمالی واجباً طریقیاً یبتنی علی أن یکون معناه تعلّم فتوی المجتهد أو أخذها، وأمّا بناءً علی ما هو الصحیح عندنا من أنّه العمل استناداً إلی فتوی المجتهد، فالتقلید نفس العمل، ولا معنی لکونه منجّزاً للواقع، فالمنجّز علی هذا هو الأمر بالتعلّم بالتقلید أو الاجتهاد).

ثم بیّن قدس سره وجه عدم کون الوجوب نفسیاً، واستنتج أخیراً وقال: (فالمتحصّل

إلى هنـا أنّ الاجتهاد وعـدليه لا يحتمل فيهما الوجوب الشـرعى الأعم من النفسـى والغيرى والطريقى، وانّما وجوبها متمحضّ فى الوجوب العقلى بالمعنى الذى قررناه آنفاً) انتهى كلامه(۱).

أقول: بعد التأمل فى كلامه يرد عليه:

أوّلاً ـ قـوله: (إنّ المنجزيّه للواقـع كـان بسـبب العلم الاجمـالى فى هـذه الصوره دون الاحتيـاط والاجتهـاد والتقليـد) لا ـ يخلو عن المنـاقشه، لأن العلم ينجّز الواقع لتحصـيل الطريق إلى وصوله، والمفروض أن الطريق منحصـر فى أحـد هـذه الأمور الثلاثه، يعنى لابدّ للمكلف بعد علمه بوجود أحكام ثابته عليه الامتثال، ولا طريق له لتحصـيل ذلك إلاّ بقبول أحدها من الاجتهاد أو التقليد أو الاحتيـاط، فـالمنجبريه هنـا بمعنى أنه لو ترك الأحكـام وذلـك من خلال ترك تحصـيل أحـدها، وصادف تركه كـذلك ترك الواجب فى البين، أو فعـل الحرام فى البين، لكـان ذلـك العلم منضـماً إلى تركه حجّه عليه، أى يصـحّح العقوبه عليه، كما أنه لو عمـل وحصل الواقع بأحـد هـذه الطرق، وبأن الخلاف لاحقاً، بان علم أنه لم يكن فى الواقع واجباً، فحينئـذٍ يكون معـذوراً، وعليه فـالمنجزيّه المتعلق بـالعلم لا ـ يكون مجرداً بـل يتعلق به بلحـاظ الأخـذ بأحـد هـذه الطرق، وليس معنى الوجوب الطريقى المتعلق بأحدها أزيد من ذلك.

ثانياً: وأيضاً ظهر مما ذكرنا المناقشه فيما قال: (لا معنى لمعذريّه الاحتياط

۱- التنقيح: ج ۱ / ۱۳ لغايه ۱۷.

فی المخـالفه، إذ لا طریق فی تحقق المخالفه فیه) لما قـد عرفت بأن المعـذریه لابـد أن تلاحظ لمن أخـذ بأحـدها وخالف الواقع حیث یعـدّ حینئـذٍ معـذوراً لا ـ فی خصوص الاحتیاط فقط. أنّه کیف لا یمکن تصوّر الاحتیاط مخالفاً مع أنّه صـحیح لمن لا یعتبر القصـد والجزم فی النیّه فی العبـادات، وإلّا لو کان الأمر فی الواقع کـذلک، لکان عمله بالاحتیاط أیضاً غیر مکلف وغیر مصـیب للواقع. وعلیه فلابـدّ لمن یلتزم بوجوب الاحتیاط القول بأنه یجب علیه ذلک ولو بالتخییر، وإنْ انکشف الخطأ وظهر کون الواجب فی الواقع هو تحصیل الواجب جزماً، حیث یکون حینئذٍ معذوراً.

أقول: بعـد مـا ظهر الاشـکال فی صوره العلم الاجمـالی، یظهر الاشـکال فی الصوره الثانیه أیضاً، وهو عـدم وجود العلم ابتـداءً أو لأجـل الانحلال، حیث أنّ المنجزیّه وإنْ أسـند ظـاهراً إلی الاحتمـال، أو إلی وجود الأمـارات القـائمه، إلاّ ـ أنه یحتاج إلی متعلقٍ ومحلّ، ولیس هو إلّا الأخـذ بأحـد هذه الأمور الثلاثه، فیصحّ أن یقال بأنّ الأخذ بأحدها واجبٌ بوجوبٍ طریقی ونتیجه ذلک إمّا المنجزیه أی لو أصاب الواقع بواسـطه الأخـذ ولکنه ترک، أو المعـذریّه أی لو خالف الواقع بالأخـذ بها مع الاتیان والامتثال کان معذوراً.

وثالثاً: کما یتضح بما ذکرنا الاشکال الثالث علیه، حیث قال: (لا معنی لوجوب التقلید لو کان معناه هو نفس العمل استناداً بفتوی المجتهد، کما هو الصحیح عنده لا تعلّم فتوی المجتهد) لما ثبت أنّ الواجب علیه هو الأخذ بأحد

الأمور الثلاثه وهی عباره عن الاجتهاد أو الاحتیاط أو العمل مستنداً إلی الفتوی، فلا تأثیر فی ذلک فی وجود الاختلاف فی معنی التقلید، أی یؤثر کون المراد منه هو التعلّم أو العمل أو الالتزام أو غیر ذلک، کما لا یخفی.

والحاصل من جمیع ما قلناه: إنّ القول بوجوب أحد الامور الثلاثه بکونه نفسیاً شرعیاً، أو شرعیاً غیریاً غیر وجیه، کما أنّ فرض وجوبه شرعیاً طریقیاً بمعنی الوجوب المولوی غیر مقبول، أمّا بالمعنی الارشادی فإنّه یصحّ، لرجوعه إلی ارشاد حکم العقل بالوجوب، فعلیه یصحّ أن یقال: إنّ الوجوب هنا عقلی، ووجهه امّا لدفع الضرر المحتمل، وإمّا لأجل لزوم شکر المنعم عقلاً المقرّر فی علم الکلام، فی مقام بیان وجوب أن یکون العبد متعبداً فی مقام الامتثال والاتیان بالأوامر وکذلک فی مقام الانزجار والترک فی النواهی لأجل أحد الأمرین، وکلاهما یکون بحکم العقل والفطره، کما لا یخفی.

البحث عن حقیقه حکم الاجتهاد

بعد الوقوف علی حال الوجوب المتعلق بالمکلف بالنسبه إلی أحد الثلاثه، وأن الوجوب فی کلّ واحدٍ منها یکون عقلیا، تصل نوبه الکلام إلی بیان صنف هذا الوجوب، وأن الوجوب الثابت فی کلّ واحدٍ من الاجتهاد والتقلید والاحتیاط یکون عینیاً أو کفائیاً، تعیینیاً أو تخییریّاً، فلابدّ من عقد فصلٍ مستقلّ لکلّ منها نبحث فیه عن ذلک، فهنا ثلاثه فصول.

الفصل الأوّل: فی بیان حکم الاجتهاد، وحیث قد عرفت أنّ له مقامان:

أحدهما: مقام تحصیل الملکه، أی صیرورته قادراً علی تحصیلها.

وثانیهما: مقام فعلیه الاستنباط بعد حصول الملکه.

والذی ینبغی أن یبحث فیه هنا هو المقام الأوّل، إذ هو المهم فیما نرید أن نبحث فیه، لوضوح حکم مقام الثانی بینهما فی الجمله، کما سیتّضح ذلک من خلال البحث.

وحیث ثبت أنّ وجوب تحصیل الاجتهاد وجوبٌ عقلی طریقی وشرعی ارشادی، لابدّ حینئذٍ أن نصرف عنان الکلام إلی تشخیص کون هذا الوجوب یعدّ وجوباً کفائیاً أو عینیاً تعینیاً أو تخییریاً، وتعیین سنخ الوجوب هنا منوط بملاحظه ما یترتّب علی الاجتهاد من الآثار، وهی یکون علی ثلاثه أقسام، لأنه:

تاره: قد یلاحظ ما یترتب علی اجتهاد الشخص، أی عمل نفس المستنبط بما یستنبطه.

وأخری: عمل الغیر بمقتضی رأیه وفتواه.

وثالثه: ملاحظه حال الأحکام الشرعیه من جهه لزوم حفظها عن الاندراس والانطماس من خلال عملیه الاجتهاد والاستنباط.

حکم المجتهد بالنسبه إلی أعمال نفسه

الکلام فی القسم الأوّل: لا اشکال فی کون الوجوب بالنسبه إلی الأعمال الواجبه علی نفسه یعدّ وجوباً عینیّاً لا کفائیاً، لأن المفروض فی ذلک هو الواجبات

التی قد شرّعها الشارع لکل مکلّف بتکلیفٍ عینی، ومنه هو هذا الشخص الذی یتمکن ویستطیع من خلال تحصیل ملکه الاجتهاد تحصیل الامتثال، کما هو قادرٌ علی تحصیله بطریقٍ آخر من التقلید أو الاحتیاط، وهذا واضحٌ لا بحث فیه.

إنّما الذی ینبغی أن یلاحظ هو البحث عن أن تحصیل الأعمال الواجبه علیه هل یجب علیه فی تحصیله أن یکون من خلال الاجتهاد تعیناً لمن یقدر ویتمکّن من تحصیل الملکه، أو أنّه مخیّرٌ بینه وبین تحصیلها بطریقین آخرین من التقلید أو الاحتیاط، حتّی یکون وجوبه عیناً تخییریاً لا تعیناً؟

قد یقال: بأن وجوب طریقیه الاجتهاد له یکون تخییریاً لا تعیناً، لإمکان تحصیل الطریق بالتقلید أو الاحتیاط، والاتیان بالواجبات وامتثالها بواسطه العمل بالاحتیاط، أو بواسطه العمل بالتقلید عن مجتهدٍ آخر.

فإنه یقال: قد یناقش فیه بأن العمل بالاحتیاط مخالفٌ للاحتیاط، إذ ربما یوجب اللعب بأمر المولی، وتفصیل الکلام فیه موکول إلی محلّه، وقد قرر فی مبحث القطع أصل الاشکال وجوابه، ولعلّه قد یأتی بعض ما یلزم ذکره فی المقام.

کما قد یناقش فی طریقیه التقلید، بأنه إنّما ثبت جوازه لمن یعجز عن الاستنباط، وأمّا المتمکن منه فلا دلیل علی جواز التقلید فی حقّه، فیتعیّن الاجتهاد علی المتمکن منه، کما هو الشأن فی کلّ واجبٍ، حیث أنه منوط بالقدره عقلاً.

وبعباره أخری وأوفی: تعیّن وجوب الاجتهاد لمن یقدر ویتمکن من تحصیل الملکه موقوفٌ علی اثبات أمور ثلاثه:

أحدها: انحصار طريق العمل بتلك الأحكام فى الاجتهاد، هذا بناءً على القول ببطلان أصل طريقيه التقليد أو الاحتياط لمن قادر الاجتهاد.

الثانى: لو سلّمنا عدم بطلان أصل الطريقيه فى غيره، إلاّ أن طريقيه التقليد يعدّ طولياً بالنسبه إلى الاجتهاد، بمعنى أنّ طريقيه التقليد فى ظرف تعذر الاجتهاد لا مع تمكّنه.

الثالث: لو سلّمنا كون طريقيه التقليد فى عرض الاجتهاد لا فى طوله، إلاّ أنه يثبت فيما لا يقدر المكلف على التقليد لأجل وجود خلل فى شرائطه.

ففى هذه الصور الثلاث يكون وجوب الاجتهاد متعيّناً، والاّ لكان وجوبه تخييرياً كما لا يخفى.

والخلل الموجب لتعيّن الاجتهاد مختلفٌ: أمّا أن يكون من جهه فقدان شرائط التقليد لمن يُريد أن يقلده، وكان الشرط من الشرائط المطلقه لجواز التقليد، مثل:

أن يكون المقلّد مؤمناً، فإنّ الايمان لا يجوز تقليده وأيضاً انحصار المقلّد فيه. فإنه لا اشكال حينئذٍ فى أن وجوب الاجتهاد عليه يكون متعيناً أو كان عدم الوجوب من جهه فقدان شرطٍ غير مطلق مثل أن يكون المقلّد فاقداً للعداله، وقلنا بجواز تقليد الفاسق عند فقد العادل، فحينئذٍ لا يكون الاجتهاد وجوبه متعيناً لامكان رجوعه إلى الفاسق.

هذا تمام الكلام فى مقام الثبوت.

وأمّا فى مقام الاثبات: فقد مضى بحث جواز العمل بالاحتياط فى مبحث

حجیه القطع، وأجبنا عن جمیع ما أورد علی جوازه، وقلنا إنّه یجوز بل ربما یحسنُ فی بعض الموارد. نعم العمل به لا یکون سهلاً لاحتیاجه إلی الاحاطه بجمیع الأقوال، والعلم الکامل بطریق الخلاص عن عهده التکلیف، وتخلیص النفس واطمئنانها بالخروج عمّا هو وظیفته، بل ربما یواجه مع العُسر والحَرَج، فلابدّ له حینئذٍ من التوسّل بدلیلٍ آخر.

وکیف کان، فإنّ أصل جوازه ممّا لا اشکال فیه، لولا عروض عارض خارجی، فیخرج حینئذٍ وجوب التعیّن فی الاجتهاد إلی التخییر بینه وبین الاحتیاط، لثبوت الطریقیه للاحتیاط فی عَرض الاجتهاد لولا العوارض.

وأمّا مقام الاثبات فی جواز التقلید، لمن یقدر علی تحصیل الملکه لعمل نفسه، فربما یقال: بمنع جوازه عقلاً مع التمکّن من الاجتهاد، لأن مرجع التقلید إلی التعبد بقول الغیر من غیر دلیل، فالمقلّد حینئذٍ یکون بمنزله الأعمی حیث یعطی عنانه دینه وتکالیفه إلی بصیرٍ یذهب به حیث یشاء، ولا دلیل من حیث العقل علی جوازه لمن یقدر علی تحصیل العلم والبصیره، کما أن الأدله النقلیه أیضاً یمکن دعوی انصرافها عمّن کان کذلک.

ومن ذلک یظهر أنه لولم نقل بعدم الطریقیه المطلقه فی التقلید، ولم ننکر أصل طریقیته فی الجمله، إلاّ أنه یثبت جواز طریقیته طولیّاً بالنسبه إلی الاجتهاد، ویترتب علی طولیته عدم ثبوت المعذوریه فی سلوکه علی تقدیر مخالفته للواقع، وترتّب العقاب علی ترک اشتغاله بالاجتهاد علی فرض مخالفته للواقع، ولو کان

المقلّد فرض وصوله إلى هـذا القول لو اجتهـد، وكـان رأيه مطابقاً لمن قلّده، لكنه يعـدّ معـذوراً، مثلًا لو فرض شـخصٌ كان له استعداد فى تحصيل الاجتهـاد، بحيث لو اشـتغل بالتحصـيل لمـده غير طويله كـاربع سـنوات لأصـبح مجتهـداً، فحينئـذٍ لو ترك الاشتغال وقلّد غيره إلى آخر عمره، فلا اشكال فى معذوريته للتقليد إلى أربع سنين، لأنه لو اشتغل لا يحصل له الاجتهاد فهو ملزم بـأن يقلّد، أو يـذهب إلى الاحتيـاط، وأمّا بالنسـبه إلى ما زاد عن الفتره المـذكوره إلى آخر عمره فهو لا يعـدّ معـذوراً فى ترك الاجتهـاد، فلو كـان تقليـده لغيره لما بعـد الأربع مخالفاً للواقع عوقب عليه، ولو كان اجتهـد وطابق ووافق رأيه لرأى الـذى يقلّده لكونه معذوراً حينئذٍ بالعمل بالاجتهاد.

هذا كما عليه المحقّق الاصفهانى فى تقريراته المسمّى ب-«منتهى الأصول».

أقول: الانصاف عدم ثبوت حكم العقل فى عدم جواز التقليد لمن هو قادرٌ على تحصـيل الملكه ولم يقم بتحصـيلها، لأنا نرى أنّ العقلاء يعتمـدون فى الأمور التى يقدرون على تحصـيل العلم بالنسـبه إليها إلى غيرهم العالمين بها، ويعملون بحسب رأيهم، كما نرى مثل ذلك فى الطبّ وتشـخيص الأمراض، وطرق علاجها، ولا يذمّون من اعتمد على غيره فيما يقدر على تحصـيل علمه فى فتره زمنيّه محـدوده ولاـ يرونه مسـتحقاً للعقـاب فيمـا لو رجع إلى غيره العـالم وأخطـأ الغير فى حكمه، ولاـ يقال له كيف تركت تحصيل العلم وتوجهت إلى غيرك؟!

كما أنّ دعوى انصراف الأدله النقليه عن مثل هذا الشخص غير مسموعه،

لمشاهده نظائره كذلك كثيراً، ولم نجد وجداناً صحّه الذم واللّوم لمن كان حاله كذلك.

نعم، تصحّ هذه الدعوى فى الاجتهاد بالمعنى الثانى، أى فعليه الاستنباط لمن كان قد بلغ مرتبه الاجتهاد، وأراد عدم الاجتهاد وقلّد غيره، حيث يكون مَثَلُ هذا الفرد مثل من كان له بصرٌ وهو قادر على النظر فيما لو فتح عينيه، ولكنه لم يفتح عينيه وأوكل عنان نفسه إلى بصير يقوده حيث يشاء، فصادف ما لا يريده ولا يطلبه، ففى مثل هذا المورد يصحّ أن يقال إنّ العقل ربما يذّمه ويلومه على عمله بغمض عينيه، واعطاء عنانه إلى غيره، هذا بخلاف من لا يكون له بصرٌ أصلاً، أو كانت له القدره على على تحصيل البصيره فى مدّه محدوده لكنه لم يقم بتحصيلها.

بل على ما ببالى أنّ سيّدنا الأستاد طرح خلال درسه احتمال جواز الرجوع إلى الغيرحتى بالنسبه إلى الاجتهاد بالمعنى الثانى، مستدلاًّ بما هو ثابت عند العقلاء من امكان مراجعه من له قدره الطبابه إلى طبيبٍ آخر، لأجل انشغاله بأمور تمنعه عن الرجوع إلى كتب الطب وتحديد العلاج.

وكيف كان، فإنّ دعوى حكم العقل بوجوب الاجتهاد فى تحصيل الملكه بالنسبه إلى أعمال نفسه بالوجوب التعيينى دون التخييرى لا يخلو عن وهن.

خلاصه الكلام: ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما احتمله السيّد الأصفهانى - على ما فى تقريراته - من احتمال التفصيل فى حكم العقل بجواز التقليد لمن يقدر على الاجتهاد بين المقامين والموردين، بأن يجوز للأوّل دون الثانى لا يخلو عن جوده.

ومناقشته فى ذلك: بقوله: (ولا يخفى ما فيه، ضروره عدم الفرق فى ما هو

ملاـك حكم العقـل بجواز التقليـد فی كلا المقامين، ولو كان الملاک عنـده الجاهل غير المتمكن من تحصـيل الاجتهاد) حيث حكم بعـدم جواز التقليـد فی المقـام الأـول أيضـاً، كمـا حكـم بالجواز فی المقام الثانی أيضاً فيما لو كان الملاک مطلق الجاهل، وعليه فالتفكيـک بين المقـامين لا وجه له، والظاهر أنّ المتيقن من حكمه بالجواز هو مورد العجز عن الاجتهاد، بالفعل، فلا يـدلّ العقل على جوازه للمتمكن من الاجتهاد فی شیء من المقامين.

ممّـا لاـ وجه له: لوضـوح وجود ملاـك الفرق بينهمـا لـدی المراجعه إلی الوجـدان والعقلاـء، فيكون الاجتهـاد فی عرض التقليد والاحتيـاط فی المقـام الأـوّل، وهمـا فی طوله فی المقـام الثـانی، فيكون الوجوب بينهمـا فی الأـوّل عينياً تخييريّاً، وفی الثانی عينياً تعينيياً، لولـم نقل بجواز الاحتياط فی عرضه أو التقليد فی عرضه، كما احتمله سـيّدنا الاستاذ قدس سره ، مع أن كون الاحتياط فی عرض الاجتهـاد مطلقـاً يكفی فی صـدق كـون الوجـوب بينـه وبين الاجتهـاد تخييريّـاً، فلاـ يبقی للتعيّنی مـع جـواز الاحتيـاط فی المقامين مورداً ومجالاً، كما لا يخفی على المتأمل.

اللّهم إلاّ أن يقال: بمقاله الشـيخ رحمه الله الـذی حكی عنه السـيّد فی «رساله فی التقليد» من دعوی قيام الاجماع على عدم جواز التقليـد، وتعيّن العمل بالاحتياط فی المـدّه المذكوره المفروضه لتحصـيل الاجتهاد وهی أربع سـنوات، ولازمه حينئذٍ كون التقليد فی طول الاحتياط، كما أنّ الاحتياط حينئذٍ يكون فی طول الاجتهاد لعجزه عنه.

ولكن أورد عليه السيّد: كما هو الحقّ بقوله: إن اثبات ذلك إنْ كان بالاجماع، وتمّ الاجماع فهو، وإلاّ فلا يبعد دعوى جواز التقليد له، لكونه عاجزاً فى ذاك المقدار من الزمان عن الاستنباط، ويكون مقتضى أدله التقليد من عقلها ونقلها هو الجواز.

هذا حكم الاجتهاد بحسب دليل حكم العقل بالنظر إلى أعمال نفس المستنبط.

وأمّا حكم الاجتهاد لعمل نفسه بالنظر إلى الأدله الشرعيّه:

أقول: يدور البحث هنا عن أنّ الدليل الشرعى هل يدلّ على جواز التقليد للمجتهد، بمعنى أنّ من له القدره على تحصيل الملكه أم لا؟

فقد يقال: بأنّ آيه النفر تدلّ على جواز ذلك حتى مع التمكن من الاجتهاد، بتقريب أنّ قوله تعالى: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَهٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِى الدِّينِ وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ لَعَلَّهُمْ يَحْذَرُونَ»(۱)، ليس فى مقام تنويع المكلفين إلى القادر والعاجز، ووجوب النفر على القادرين، وعدم وجوبه للعاجزين، بل الظاهر منها ايجاب النفر على طائفهٍ من القادرين، وغايه نفرهم التفقّه ليترتب على تفقّهم الانذار والتفقّه والانذار عباره عن التعلم والتعليم، فبعد اسقاط النفر يصير معنى الآيه هكذا: (فلولا تفقّه طائفه من كلّ فرقهٍ لتعليم غيرهم من المتخلفين) فيدل ّعلى وجوب التعليم عليهم تخييراً.

۱- سوره التوبه: الآيه ۱۲۲.

ثم إنّ السيّد قدس سره فى «منتهى الأصول» بعد نقله هذا التوجيه، قال:

(وفيه: أنّ المستفاد من هـذا اللسان هو وجوب النفر على فرقهٍ لفائـده التعليم والانـذار كفايهً، ولا كلام فى كون وجوب الاجتهاد ليترتب تلك الفائده كفائياً، وإنّما البحث فى وجوبه من حيث عمل نفس المستنبط، والآيه تثبت تخييريه الوجوب من هذه الجهه، كما لا يخفى) انتهى كلامه(۱).

قلنـا: إذا اسـتفيد من الآـيه وجـوب التعليم للغير كفـايهً ولنفسه تخييراً بلحـاظ القـادرين، أى أنّ القـادرين على النفر والتفقه يجب عليهم التفقّه من كـلّ فرقهٍ طـائفه، فلازم ذلک جواز كون هـذه الطائفه بين النّاس والافراد تخييرياً، ولازم التخيير هو جواز التقليد أو الاحتياط عنـد عدم النفر للتفقّه، فيدلّ على الجواز حتى لعمل المسـتنبط لنفسه، وهو المطلوب، فيكون الدليل الشـرعى مساعداً لافاده أنّ التقليد فى عرض الاجتهاد والاحتياط.

هذا لولم ندّع اختصاص الآيه لخصوص عمل الغير، وإلاّ تصبح غير مرتبطه ببحثنا كما هو الظاهر المتبادر منها، حيث أنّ الآيه فى مقام الحثّ على النفر للابلاغ والتبليغ والتفقّه، مما يعدّ استفاده صوره الاجتهاد والتفقه لعمل نفسه ضمنيّاً.

هذا كلّه الكلام فى حكم الاجتهاد لعمل نفسه إذا كان بالمعنى الأول، وهو وجوب تحصـيل ملكه الاسـتنباط، وقد ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ وجوبه يعدّ

۱- منتهى الوصول (تقريرات السيّد الاصفهانى): ۳۴۲.

طریقیاً نفسیاً بلحاظ الواجبات المتعلقه لنفسه، وتخییریّاً بلحاظ کون تحصیل تلک الأحکام والاتیان بتلک الأعمال واجبٌ له إمّا بتحصیل الملکه أو من خلال الاحتیاط أو بالتقلید فی عَرضٍ واحد، لولا عروض عارضٍ أوجب الانحصار فی خصوص أحدها، مثل ما لو انحصر فی مکان عجز فیه عن الاحتیاط لأجل عدم علمه بطریقه، أو لا یقدر علی التقلید لعدم وجود شخصٍ صالحٍ لذلک، وبالتالی فلا اشکال حینئذٍ فی صیروره وجوب الاجتهاد علیه وجوباً طریقیاً نفسیاً تعینیّاً.

وأمّا الکلام فی حکم الاجتهاد بالمعنی الثانی: أعنی مقام فعلیّه الاستنباط الفعلی، فإنّه لا اشکال ظاهراً فی عدم جواز التقلید بالنسبه إلی زمان القدره علی الاستنباط علی ما هو المقبول عند الأصحاب، بل قال الشیخ رحمه الله فی «رسالهٌ فی التقلید»: (المعروف عندنا العدم، بل لم یُنقل الجواز عن أحدٍ منا، وإنّما حُکی ذلک عن مخالفینا. نعم اختار الجواز بعض ساده مشایخنا فی مناهله)(۱).

أدلّه جواز التقلید

أقول: لا بأس هنا بذکر الأدله التی تمسکوا بها للجواز، وهی عدیده:

الدلیل الأول: إنّ مجرد حصول الملکه ما لم تصل إلی حدّ الفعلیه، لا یوجب صدق عنوان العالم والفقیه والعارف بالأحکام علیه، فهو کمن لا ملکه له فی شمول

۱- رساله فی التقلید: ۵۴.

الأدله الداله علی جواز الرجوع إلی الواحد بهذه العناوین، فالمجتهد بالملکه والقوّه لیس بمجتهدٍ فعلی یعلم الحکم والوظیفه، بل صاحبها جاهلٌ بهما، فیرجع إلی العالم بهما هذا.

ولکن قد نوقش فیه: - کما عن الشیخ فی الرساله المذکوره - بدعوی انصراف اطلاقات الأدله مثل آیه السؤال والنفر - علی فرض کونهما من أدله جواز الرجوع الجاهل إلی العالم وسیأتی بحثه فی محلّه - عمّن له ملکه الاستنباط ولم یستنبط بعد، واختصاصها بمن کان عاجزاً عن تحصیل العلم بالأحکام والوظیفه إلّا بالسؤال والتفقّه والتعلّم.

الدلیل الثانی: الاستدلال بالخبر المرویّ عن صاحب العصر والزمان عجل اللّه تعالی فرجه: «وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فیها إلی رواه احادیثنا، فإنّهم حجّتی علیکم» الحدیث.

أقول: لا یخلو دلاله هذا الخبر:

۱- إمّا أنه یدلّ علی جواز الرجوع إلی فتاوی المجتهدین، فحینئذٍ یکون الجواز مخصوصاً للمجتهدین من الروّاه، فلا یشمل غیرهم، والحال أنّ المطلوب هو الأعمّ.

۲- وإمّا أن یدلّ علی جواز الرجوع إلی روایاتهم، فحینئذٍ یصبح هذا الخبر دلیلاً علی المنع لا علی الجواز، فیجبُ علی کلّ أحد حینئذٍ العمل بالروایات، خرج العاجز عن ذلک، وعلیه فیکون فشمول هذه الأدله لمثل هذا الشخص مشکل جدّاً.

والجواب: وفيه ما لا يخفى:

۱- فإنّه لو اخترنا الأوّل وأجزنا رجوعه إلى المجتهدين من الرواه، لحق غيرهم بهم بعدم القول بالفصل.

۲- استمرار السيره من زمن الأئمه إلى زماننا على الرجوع إلى فتوى الغير مع التمكن من الاجتهاد، مع لزوم الحرج على واجد الملكه لو لزم عليه تحصيل معرفه جميع المسائل التى يبتلى بها، ولذا ترى العلماء كثيراً ما يتركون الاجتهاد إذا احتاجوا إلى بعض المسائل، ويختارون ما هو المشهور بين الفقهاء، أو ما هو المبنىّ على المبانى القويه، ولم يتحمّلوا صعوبه الاجتهاد فيه.

والحاصل: الوجه الثانى مركبٌ من دعويين:

إحداهما: قيام السيره وثبوتها من زمن الأئمه عليهم السلام إلى عصرنا هذا على ذلك.

لكن أجاب عنه الشيخ قدس سره فى الرساله بالمنع من ثبوتها فى ذلك زمن الأئمه عليهم السلام ، ولعلّهم عند ذلك كانوا يحتاطون فى المسأله.

وثانيهما: لزوم الحَرَج إنْ وجب عليه الاجتهاد أو الاحتياط.

وفيه: هذا دليل غير وجيه، لأن الواجب هو الاجتهاد فى المسائل المحتاج إليها غالباً تدريجاً الأهمّ فالاهمّ، نظير ما يجب على العامى التقليد فيه، وأمّا المسائل التى تتفق احياناً فأما أن يحتاط فيها وإنْ قام دليلٌ على عدم وجوب الاحتياط، أو يقلد فيها إذا لم يتيسّر له الاجتهاد لاشتغاله بالاجتهاد فى الأهم منه، أو لاشتغاله لأمرٍ آخر أهمّ منه، وكذلك إذا لم يتمكن من الاجتهاد فى المسأله لعدم

الاسباب أو لوجود الموانع.

أقول: ونحن نزيـد عليه، بأنّه لو سلّمنا لزوم الحرج، فلازمه هو الحرج الشخصـى لا النوعى، فيمكن أن يرفع اليد عنه إذا استلزمه، وأمّا جواز تقليده مطلقاً ولولم يستلزم الحرج فى الاجتهاد فلا.

الدليل الثالث: مقايسه هذا الرجل بمن ليس له هذا المقام أى ملكه الاجتهاد بالفعل، فكما لا يجب تحصيل الاجتهاد للمستعدّ لتحصيلها ولو بالاشتغال بالدراسه سنين متماديه، فكذلك فى واجد الملكه.

والجواب عنه أوّلاً: قد وقع الكلام فى المقيس عليه أيضاً إذا وجد له الشرائط اللازمه لتحصيل الاجتهاد، كما عرفت دعوى بعضٍ بوجوب الاجتهاد عليه تعييناً فضلاً عن غير.

وثانياً: أنه قياسٌ مع الفارق، ضروره صدق الجاهل على المستعدّ حقيقةً غير المتمكن من معرفه الأحكام واقعاً، فلا وجه لحرمه التقليد عليه، وايجاب الاجتهاد عليه مع وجود من به الكفايه، مع كون الواجب كفائياً، وهذا بخلاف الواجد لها، فإن تحصيل الاجتهاد واستخراج الحكم والوظيفه فى حقّه بمكانٍ من الامكان، ومن القريب جداً وجوب الاجتهاد عليه تعييناً لولم يتمكن من الاحتياط.

الدليل الرابع: التمسک بالاستصحاب بأن يقال: إنّه قبل الوصول إلى هذه المرتبه من الاجتهاد كان جواز رجوعه إلى الغير والعمل بفتواه ثابتاً له، والآن أى بعد وصوله إليها نشک فتستصحب الجواز، وهو المطلوب.

أجيب عنه: بأن المعتبر فى الاستصحاب هو بقاء الموضوع فى القضيه المشكوكه مع القضيه المتيقنه، وموضوع صحه التقليد كان هو العاجز عن الاجتهاد، ومع حصول القدره والملكه يقطع بارتفاع الموضوع، أو لا أقل نشكّ فى بقائه، لاحتمال كون الموضوع من لم يبلغ هذه المرتبه، لا مطلق مَن لم يعرف الحكم والوظيفه، فمع هذا لا يمكن الاستصحاب فيه. هذا أولاً.

وثانياً: مع أنّه اخص من المدّعى، فلا يكاد يجرى فيما إذا بلغ الصّبى مجتهداً حيث لم يكن قبل بلوغه إلى مرتبه القوه ممّن حكم له بجواز الرجوع لأجل عدم بلوغه، فالآن نشكّ فى تحقّق الجواز فالأصل عدم الجواز لا ثبوته.

الدليل الخامس: وهو العمده فى المستند، بل لعلّه المستند الوحيد فى المورد، وهو رجوع الجاهل إلى العالم فى كلّ أمرٍ من الامور المحتاج إليها، سواء كانت راجعه إلى الأنفس أو الأموال أو غيرها، وعليه بناء العقلاء حيث نرى رجوع الاطباء بعضهم إلى بعض احياناً، وكذا رجوع بعض أرباب الحِرف والصنايع إلى الآخر، وهذا شاهدُ صدقٍ على جواز الرجوع والركون إلى رأى الغير مع وجود القوه والملكه، كما لا يخفى.

جواب المحقّق الخمينى: نقل عنه مقرّره فى كتابه المسمّى ب-«درّ النضيد» (دعوى الفرق بين المقام وبين موارد النقض من جهتين:

الجهه الأولى: عدم وجود الاختلاف فى موارد النقض أصلًا، ولو كان فإنّما هو فى غايه القلّه بحيث يلحق بالعدم، ولذلك نشاهد فى موارد تحقّق الاختلاف

الكثير لا يكاد يراجعون فيها أيضاً وأمّا فى المقام وباب الأحكام فما من مسألهٍ إلّا وفيها اختلافٌ شديـد بين الأعلام، بل بين آراء فقيهٍ واحدٍ فى كتب متعدده، بل فى أبواب من كتاب واحد.

الجهه الثـانيه: إنّ غير بـاب الأحكـام راجعٌ إلى الأـمور الـدنيويه، الراجعه إلى الأـموال ونحوها، وهى قابله للغمض والتجاوز غالباً، والتنازل عن حقّ نفسه، وأمّا باب الأحكام فإنه باب الاحتجاج بين المولى الحقيقى والعبـد الـذليل، والأمر فيه ينتهى إلى الرضوان والنعيم الأبـدى، أو إلى النيران والجحيم الـدائمى، وهمـا بمثـابهٍ من الأـهميه غير قـابله للاغماض، فلابـدّ هنا من أحـد أمرين: إمّا الاجتهاد أو الاحتياط. وواضحٌ أنّ رجوع مَن له ملكه الاستنباط إلى غَيره غير معلوم العُذريّه.

وبالجمله: الفطره والوجدان أصدق شاهدين على أنّه لو عَرَض مقام استنباط الأحكام الشرعيه - بمالها من الاختلاف فى الفتاوى، بجميع ما فيه من الآثار والتبعات - على العقلاء بحيث يتّضـح لهم محيط الفقه والفقاهه وآثارها، لترى عدم بنائهم على المراجعه، ولا أقلّ من الشك فى المراجعه، وفى كلتى الصورتين لا موقف للرجوع إلى الغير) انتهى كلامه(۱).

أقول: لقد أجاد الأستاد فيما أفاد، وأضـيف توضيحاً لكلامه فى المنع كما قد يُستشعر من تضاعيف كلماته أيضاً من امكان انكار أصل وجود البناء فى

۱- الدرّ النضيد: ج۱ / ۴۴.

خصوص مثل المقام، وإنْ كان أصل وجود بنائهم فى رجوع الجاهل إلى العالم، الراجع إلى الانفس والاموال أو غيرها غير قابل للانكار، إلاّ أن وجود هذا المقدار من البناء لا يكفى فى أصل اثبات المطلوب فى المقام، خصوصاً مع ملاحظه ما يترتّب عليه من الآثار والعقوبه الأخرويه الدائميه، وشهاده عقل كلّ عاقلٍ من لزوم تحصيل مؤمّن تعيينى فى مقام الفراغ فى مثل تلك القضايا، ولا يجوز التساهل والتسامح فيه.

مضافاً إلى أنّ الشك فى وجود البناء وعدمه مساوقٌ لعدم الجواز، لأنه شك فى وجود المؤمّن والفراغ، ولا اشكال عند الأصحاب بأن الشُّغل الحقيقى بوجود الأحكام الشرعيّه المنجّزه، يستدعى الفراغ اليقينى، فرجوع من له الملكه إلى الغير، والعمل بفتواه الذى قد لا يصادف الواقع لا يوجب القطع بحصول الفراغ، بخلاف من ليس له الملكه حيث لا طريق له للوصول إليها إلاّ من خلال التقليد أو الاحتياط، كما أن الاجتهاد أو الاحتياط يكونان مؤمّنين له قطعاً ولو بالمعذريّه فى صوره المخالفه، كما هو واضح، ولذلك يلاحظ أنّ الفقهاء التزموا بأنّ الاجتهاد واجب نفسى كفائى، كما حُكى ذلك عن السيّد فى «الذريعه»، والشيخ فى «العده»، والمحقّق فى «المعارج»، والعلاّمه فى جملهٍ من كتبه، وفخر المحقّقين فى «الايضاح» و«شرح المبادى»، والشهيد فى «الذكرى» وغيرها، والشهيد الثانى فى «المقاصد العليّه»، والمحقّق الثانى فى «الجعفريه» وغيرهم قدس اللّه اسرارهم، ومن الواضح أنّ حكمهم بذلك حكمٌ شامل لمن له قوه الاجتهاد وملكته، سواء قام

بتفصيل ملكته فی الاستنباط أم لم يقم بذلک، بل يشمل اطلاق كلامهم لأحكام اعمال نفس المستنبط، كما يشمل لرجوع الغير إليه كما لا يخفی، واللّه العالم بحقايق الأمور.

هذا تمام الكلام فی حكم الاجتهاد بالنظر إلی أعمال نفس المستنبط بكلا معنیىّ الاجتهاد: - ممّن له استعداد تحصيل الملكه، أو من له الملكه والقدره لكنه لم يستنبط ولم يصل إلی حدّ فعليّه الاستنباط - من حيث حكمی العقل والشرع من الوجوب التخييرىّ العقلیّ الشرعی بين الاجتهاد أو التقليد أو الاحتياط فی المعنی الأوّل منهما، وبالوجوب التخييری الشرعی بل العقلی بين الاجتهاد والاحتياط فی المعنی الثانی منهما دون التقليد، كما عرفت تفصيله.

لا يقال: إنّ اجتهاد مَن له الملكه يعدّ اجتهاداً ابتدائياً يحتمل عدم مطابقته مع الواقع ومخالفته له، وهذا بخلاف اجتهاد من يرجع إليه، فإنّه متبحّر فی عمله، وقویّ فی اجتهاده، ولأجل تبحره هذا فی الاجتهاد يكون احتمال المطابقه للواقع والإصابه له أقوی من احتمال هذا المبتدی، إذ كثيراً ما يتفق خطأ آراء المبتدی دون غيره، فكيف يكون تقليده ممّن يكون خطؤه أقلّ حراماً، واجتهاده الذی يكون خطؤه أكثر له واجباً؟

لأنا نقول: لو كان التكليف فی حقّنا هو تحصيل الأحكام الواقعيه، لكان هذا الكلام متيناً من جهه تقديم ما هو أكثر صواباً عن ما لا يكون كذلک، ولكن الأمر ليس كذلک، إذ نحن مكلفون بالاتيان بما هو وظيفتنا لا تحصيل الأحكام الواقعيه

النفس الأمريه، فإذا كان وظيفه صاحب القوّه والملكه هو الاجتهاد على الفرض، فلابدّ له ذلك حتّى ولو اخطأ فى اجتهاده، لأنّه يعدّ حينئذٍ معذوراً، وليس له التقليد عن الغير حتّى لو كان مقلَّده أصاب فى فتواه الواقع، فمن ترك وظيفته وعمل بما هو المحرّم عليه، لا يبعد القول باستحقاق العقوبه، ولا اقلّ من القبح للتجرّى، ولعلّه لذلك نرى بعض الفقهاء انكروا وجوب تقليد الأعلم لأن هذا إنّما يصحّ على تقدير كون التكليف تحصيل الواقع، والاّ فلا وجه لوجوبه، لأن هدف المجتهد من العمل بالاجتهاد فى استنباط الأحكام لنفسه ولعمل غيره من مقلديه هو الامتثال بما هو الوظيفه، حتّى لو فرض اصابه الأعلم وخطأ المفضول.

وكيف كان، فقد ثبت مما ذكرنا القول بحرمه التقليد للمجتهد بالمعنى الثانى لأعمال نفسه، كما لا يخفى.

حكم الاجتهاد بالنسبه إلى عمل الغير

وأمّا بالنسبه إلى ترتّب عمل الغير عليه، أو ترتب فائده حفظ الأحكام عن الاندراس والانطماس، فلا اشكال فى كون الاجتهاد بالنسبه إلى هائتين الفائدتين يعدّ واجباً كفائياً تعينياً أو تخييريّاً، لأن ترتّب هاتين الفائدتين تختلف بالنسبه إلى قيام من به الكفايه كثرةً وقلّةً، ضروره أنّ الحاجه إلى المجتهد ليس محصوراً بحفظه الأحكام عن الاندراس، بل الحاجه إليه للارشاد، وهذا الأمر يعدّ أقوى وأهمّ من الحاجه إلى حفظ الأحكام، فإذا فرضنا أنه يحصل الحفظ بمائه فقيه

ومجتهدٍ مثلاً فی کلّ عصر بأن یشتغلوا بالبحث والتحقیق وتضیف الکتب، تکون الحاجه إلیهم للارشاد بأکثر من هذا العدد، بل عن بعض رسائل المحقّق الداماد قدس سره ما حاصله: (إنّ بعض العلماء ذکر وجوب توقّف المجتهدٍ والحکم علی رأس مسافه القصر، بمعنی لزوم أن یکون علی رأس کلّ ثمانیه فراسخ فقیهاً لارشاد الأنام إلی الأحکام الفرعیه، وحکیماً لحفظ العقائد الدینیه).

ثم قال: (وأمّا عندی فالأقوی کفایه حکیمٍ لکلّ بلدٍ عظیم، وأمّا الفقیه فهو محتاج فی رأس کل ثمانیه فراسخ) انتهی علی المحکیّ فی کتاب «منتهی الأصول»(۱).

أقول: ازدیاد نفوس المجتمعات والدوله الاسلامیه، وتشعّب الأمور فی حیاتنا الیومیّه وتنوعّها، جمیعها أمور تقتضی أن نعید النظر فی الأسالیب القدیمه، ولزوم أن نتوسّع فی طرق استیعاب من لهم أهلیه الانخراط فی الحوزات العلمیه وتعلیم الأحکام الشرعیه وایصالها إلی أفراد المجتمع، ومن الأمور الواضحه فی عصرنا أن قلّه رجال الدین هو السبب الرئیسی فی انحراف شریحه کبیره من أفراد المجتمع لعدم وصول صوت الحقّ إلیهم، وعلیه فأری أنّ تحصیل الاجتهاد لأجل ترتّب الفائدتین یعدّ واجباً عینیّاً تعینیّاً، خصوصاً لمن یری فی نفسه الاستعداد لتلقی العلوم الاسلامیه والبلوغ إلی المراتب العالیه، وفق اللّه الشباب المؤمن إلی ذلک.

هذا، ثم إنّه من الواضح أنّه لیس کلّ من انخرط فی تعلّم العلوم الحوزویّه

۱- منتهی الأصول: ۳۴۳.

یکون سبباً فی سقوط التکلیف عن الباقین، لوضوح أنّه لیس کلّ من سار فی طریق التعلم یبلغ مرتبه الاجتهاد بالضروره لاختلاف الناس فی الاستعدادات وحصول المقدمات والاعدادیات، فلابدّ أن یشارک جماعه کثیره بحسب مراتب التحصیلات من المقدمات والسطوح العالیه حتّی یحصل من تلک الکثره مجموعه کبیره عالمه فقیهه یقومون بما هو الواجب علیهم من الارشاد وابلاغ الأحکام.

والحاصل: إذا کان فی کلّ مرتبهٍ من المراتب الطولیه فی سبیل التعلّم من أول مرتبه الاشتغال بالعلم إلی آخر المراتب التی تؤدّی إلی حفظ الأحکام عن الاندراس، لو قام من به الکفایه من الکثره یسقط التکلیف عن باقی القادرین علی الاستنباط، إمّا إذا لم یکن القائمون فی مرتبهٍ من مراتب الاجتهاد والفقاهه بقدر الکفایه، وجب علی الباقین القیام بحدٍّ یحصل به الکفایه، وإلّا لعوقبوا جمیعاً.

والدلیل علی وجوب تحصیل مراتب الاجتهاد لأجل حفظ الفائدتین المذکورتین هو:

۱- قیام حکم العقل بوجوب تحصیل الأحکام الواقعیه المنجّزه علینا، وعدم امکان الوصول إلیها لکلّ أحدٍ إلّا بالتقلید عمّن له ملکه الاجتهاد، وعدم تمکّن عموم عوام الناس بتحصیل الاجتهاد، لاستلزامه الاختلال فی النظام وکذلک فی مورد الاحتیاط حیث یوجب تحیّر المکلّف عادهً لأجل جهله بطریقه، أو لأجل عدم امکان تحصیل ما هو الواجب علیه بذلک وامثال هذا، فلا مناص إلّا العمل بوظیفته التقلید، وهو لا یحصل إلّا بعد وجود من قد حَصل علی هذه الملکه

من خلال التحصيل الطويل والجادّ والاشتغال المستمر بالرجوع إلى الأدله والمصادر.

۲- قيام السيره حتى فى عصر الأئمه عليهم السلام من رجوع الجاهل إلى العالم، بل أمرهم عليهم السلام لأصحابهم مثل زراره وأبان وغيرهما بالجلوس بين الناس والإفتاء لهم، بقوله عليه السلام : «يا أبان اجلس فى المسجد وافتِ للناس» ونظائر ذلك فى الأخبار كثيره، المفيد أمرهم عليهم السلام بلزوم الرجوع إليهم، وإلّا لا فائده مترقبه من الافتاء دون قبول عامه الناس منهم كما لا يخفى.

۳- ولا يستبعد أن نضيف إلى الأدله دعوى دلاله آيه النفر والسؤال وغيرهما إلى ذلك، حيث قد أمر اللّه سبحانه وتعالى المسلمين بالتفقه وتحصيل الأحكام لا لجميعهم بل لكلّ فرقهٍ منهم طائفه، وتبليغها للجاهلين والمتخلفين، الشامل بعمومها للارشاد والهدايه، وابلاغ أحكام الدين بواسطه النافرين والمجتهدين والمبلغين، أبقاهم اللّه على هذه الطريقه المحموده إلى قيام يوم الدين آمين يا رب العالمين.

حكم المجتهد بالمعنى الثانى

أقول: ما ذكرنا من المباحث الثلاثه للمجتهد: بالنظر إلى أعمال نفسه، أو عمل الغير بفتواه، أو حفظ الأحكام من الاندراس، جميعها كان بلحاظ وظيفه المجتهد بالمعنى الأوّل، وهو لزوم تحصيل ملكه الاجتهاد، وقد ثبت من خلال ما ذكرناه بأن الاجتهاد واجب على المتمكن من تحصيل التفقه لأجل أحد هذه الأمور.

وأمّا المجتهد بالمعنى الثانى وهو الذى قد بلغ مرتبه الاجتهاد، ولكن لم يجتهد بعد، فهل يجب عليه الاجتهاد لأعمال نفسه أم لا؟ ربما يمكن القول بما قد مرّ البحث عنه تفصيلاً.

هـذا بخلاف ما لو لوحظ بالنسبه إلى رجوع الغير إليه، حيث إنه قد يشكل الحكم بجواز أو وجوب الرجوع إلى مثله، لأنه حينئذٍ يكون من قبيل رجوع الجاهل إلى الجاهل لا إلى العالم، لأن موضوع دليل جواز رجوع الغير وتقليده المستفاد من آيه السؤال والنفر، ودليل قوله عليه السلام : «من كان من الفقهاء... فللعوام أن يقلدوه» هو العالم بمجموعه من الأحكام بحيث يصدق عليه عنوان (أهل الذكر) و(الفقيه) عرفاً، ولا اشكال فى عدم اضرار عدم استنباط الأحكام النادره فى صدق العنوانين المذكورين، إذ يكفى فى صدقه استنباط الأحكام التى تكون محلاً للابتلاء، وهذا بخلاف من لم يستنبط من الأحكام شيئاً، برغم بلوغه مرتبته، فإنه لا يعدّ ولا يُسمّى فقيهاً ولا من أهل الذكر عرفاً، فيشكل القول بجواز رجوع الغير إليه، وهذا لا ينافى ما قدّمناه من القول بوجوب الاجتهاد الفعلى عليه لتحصيل امكان رجوع الغير إليه، وتطبيق عنوان الموضوع عليه، نظير المجتهد بالمعنى الثالث، أى الذى بلغ مرتبه الاجتهاد واستنبط الأحكام فى الجمله، حيث لا اشكال فى جواز رجوع الغير إليه والعمل بفتواه، كما يجوز لنفسه ذلك، كما عرفت فى تضاعيف البحث.

نفوذ حكم المجتهد بالمعنى الثانى فى القضاء

بعد الوقوف على اعتبار مثل هذا المجتهد يأتى السؤال عن أن حكمه وقضاءه فى المرافعات والخصومات هل يعدّ نافذاً أم لا؟

والجواب: إن الموضوع فى باب الحكم والقضاء عباره عن العالم بجملهٍ من الأحكام الشرعيه المعتدّ بها عرفاً، بحيث يصدق عليه عنوان العالم بالأحكام، والناظر فى الحلال والحرام، الوارد فى أخبار الباب، فعليه لا يمكن قبول نفوذ حكم مثل هذا الرجل فى المخاصمات لعدم صدق هذه العناوين على المجتهد الذى لم يستنبط الأحكام أصلاً، وإن هو أهل لذلك.

لا يقال: قد يظهر خلاف ذلك من روايهٍ رواها الصدوق عن أبى خديجه سالم بن مكرم الجمّال، قال: «قال أبو عبداللّه جعفر بن محمد الصادق عليه السلام ايّاكم أن يُحاكم بعضكم بعضاً إلى أهل الجور، ولكن انظروا إلى رجل منكم يعلم شيئاً من قضايانا، فاجعلوه بينكم فإنّى قد جعلته قاضياً، فتحاكموا إليه» ورواها الكلينى عنه مثله إلاّ أنّه قال: «شيئاً من قضائنا»(۱) حيث أنّ قوله: (يعلم شيئاً) ينطبق على الرجل المعهود المذكور، فيجوز قضاءه ولولم يستنبط بعد، لأنّه يكون عالماً بالشىء القليل.

لأنا نقول: إنّه على خلاف المطلوب:

۱- الوسائل: ج۱۸ الباب ۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۵.

أولاًـ إنّ العلم بالقضايا والأحكام الصادره عن المعصوم عن اجتهاد ونظير، يدخل الرجل فی المعنی الثالث من المجتهد دون الثانی الذی قد بیّناه، ولو كان علمه بالأحكام قليلاً بواسطه دعوی تنكير (الشیء) فی قوله: (يعلم شيئاً) يفهم منه العلّه، كما هو الغالب فی مثل هذا الاستعمال.

وثانياً: ربما يكون المراد من (الشیء) هنا هو الكثره بالنظر والقياس إلی علم المعصومين عليهم السلام ، ولأجل هذه المقارنه عبّر عنه بلفظ يدلّ علی مثل التعبير بالقطره فی مقابل البحر، فلا ينافی كون نفس علمه كثيراً، كما يقال فی العرف: (فلانٌ عنده شیء من الثروه والمال) إذ يراد منه ما يكون كثيراً فی نفسه، وإنْ هو قليل بالنسبه إلی مجموع الأموال والثروات الموجوده فی الدنيا، ولعلّ السرّ فی هذا التعبير هو الاشاره إلی كثره عملهم عليهم السلام بحيث يكون علم غيرهم بالنسبه إلی علمهم كالقطره فی مقابل مياه البحر، ومن الواضح عدم صدق هذا العنوان علی المجتهد المزبور، فلا يمكن القول بنفوذ حكمه وقضائه هذا كما عن بعض المحقّقين مثل سيّدنا الخوئی(۱) وغيره.

ولكن يمكن أن يقال: بأن حكمه وقضاءه أو نظره ورأيه للغير فی التقليد لا يخلو من أن يكون قد صدر عن اجتهاده الموجود عنده أو بلا اجتهاد:

فإن كان المراد هو الأوّل: فيكون حينئذٍ حكمه وقضاءه أو فتواه صادرين

۱- مصباح الأصول: ج۳ ص۴۳۷.

عمّن له نظر واجتهاد، فلم لا یـدخل فی عنوان (من نظر فی حلالنا وحرامنا وعرف أحکامنا)؟ ویـدخل فی زمره الفقهاء الـذین قد أمر الشارع العوام بالرجوع إلیهم وبتقلیـدهم، إذ لا یلزم أن یکون الشـخص لولاه کان فقیهاً ومجتهداً کما کان لنفسه کذلک، بل ینبغی أن یکون القضاء والحکم والفتوی صادراً عمّن (نظر فی حلالنا وحرامنا وعرف أحکامنا) وهذا العنوان منطبق علیه.

وإنْ أریـد الثانی: فلا اشکال فی عدم الجواز حتّی عن المجتهد بالمعنی الثالث، فضـلًا عن الثانی، لأن الحکم والنظر إذا لم یکن صادراً عن الاجتهاد ومراجعه الأدله والروایات، فإنّه لا اعتبار به ولا حجیّه له.

والحاصـل: إن قـام الاجماع علی لزوم أن یکون الرجل مجتهـداً قبل الرجوع وقبل حکمه فهو، وإلّا کان للمناقشه فیه مجال واسع، لأن اطلاق ما عرفت من الحدیث بأن الرجل إذا علم شـیئاً من قضایانا أو قضائنا، أی ولو بالمراجعه، فاجعلوه حکماً وقاضیاً بینکم، یشمل ما ذکرناه، وإنْ کان الاحتیاط فی خلافه، واللّه العالم.

حکم الاجتهاد عن الطرق غیر المتعارفه

أقول: یظهر عدم جواز تقلید من عرف الأحکام من غیر الأدله المقرّره الشرعیه، کالرمل والجفر ونحوهما، کما أنّه لا عبره بقضائه وحکمه إذا کان علمه متخذاً من تلک الأمور، ولو فرض کونه معذوراً فی تحصیلها منها، لقصوره أی وقع

فيما لا يقـدر على تحصـيل العلم بالأحكام الشـرعيه إلّا عن هـذه الطرق غير المتعارفه فإنه حجّه لنفسه بالخصوص لكن لا لرجوع الغير إليه والوجه فى ذلـك أنّ الأـئمه عليهم السـلام أمروا بـالرجوع إلى رواه أحاديثهم، ونهوا عن الاعتماد على غيرهم، وقيّـدوه بكون الراوى نـاظراً فى الحلاـل والحرام، الظاهر فى لزوم كونه من أهل النظر والاسـتنباط، لا كونه راوياً للحـديث من حيث ذكر الالفـاظ ونقـل عبارات الأئمه عليهم السـلام ، حيث لا يسـمّى مثله أنّه من أهل الـذكر والفقه لوضوح أنّ صـدق هـذه العناوين لا يكون إلّا لمن كان من أهل النظر والاستنباط، كما لا يخفى.

أقسام المجتهدين

إنّ الاجتهاد يكون على قسمين:

تاره: يكون الشـخص مجتهـداً على نحو الاجتهاد المطلق، أى كان اقتـداره فى الاجتهاد والاسـتنباط غير محـدود ببعض الأحكام، ولذا يقولون فى تعريفه إنّ المجتهد المطلق: (هو القادر على اسـتنباط الأحكام الفعليه من أمارهٍ معتبره أو أصلٍ معتبر عقلًا أو نقلًا فى الموارد التى لم يظفر فيها بالاماره).

وأخرى: يكون متجزّياً والمراد بالتجزّى ما يكون فى قبال الاطلاق، وهو الذى يقدر على استنباط بعض الأحكام.

أمّـا الكلاـم فى الأـوّل: فلاـ اشـكال فى امكـان المجتهـد بـالمعنى الأـوّل، بـل وحصـوله لجمـاعه مـن الاعلاـم، وهـذه الطبقـه من المجتهدين يكون الاجتهاد منهم:

تارهً: من جهه استنباط الأحكام الواقعيه عن مداركها.

وأخرى: يكون من جهه استنباط الوظيفه ولولم يكن من الحكم الواقعى، بل كان حكماً ظاهرياً متخذاً من الأصول العمليه.

وما يلاحظ من بعض الفقهاء من التردد وعدم التمكن من الترجيح فى المسأله وتعيين حكمها، إنّما هو بلحاظ الحكم الواقعى، لأجل عدم مساعده دليل يدلّ عليه فى كل مسألهٍ، أو لعدم الظفر به بعد الفحص بالمقدار اللاّزم فى الأدله الشرعيه، لا لقلّه الاطلاع أو قصور الباع والقدره حتّى يتوهّم أنّه لا يمكن حصول الاجتهاد المطلق لأحدٍ كما توهّمه بعض الأخباريّين.

وأمّا بالنسبه إلى الحكم الفعلى، وما هو وظيفته - ولو بالرجوع إلى الأصول العمليه - فلا تردد فى ذلك أصلاً، إذ ليس من واجبات الفقيه ووظائف المجتهد فى كل مسأله تحصيل الحكم الواقعى، إذ لا اشكال فى ندره حصوله، بل لا يبعد دعوى تعذّره كما اشار إليه السيّد الاصفهانى فى تقريراته، حيث قال: (ضروره عدم حصول الاحاطه بجميع المسائل عن الأدله الاجتهاديه لمجتهدٍ، ولو كان كثير الباع شديد التتبع، كما لا يخفى).

هذا بخلاف الاجتهاد المطلق، بمعنى تحصيل الوظيفه فى كل مسأله، ولو بالأصل العملى فيها، فإنه من الممكن تحصيلها إلاّ أنّه بمعنى الاحاطه بها بالنسبه إلى الكليات المستنبطه لا الاحاطه بالجزئيات المندرجه تحت الكليات، لأنها تكون فوق حدّ الاحصاء التى يتعسّر عادهً الاحاطه بها، مثلاً إذا استنبط المجتهد

حکم خیار المجلس من ادلّته، مثل قوله علیه السلام : «البیّعان بالخیار ما لم یفترقا» فإنّه یتفرّع علی ذلک فروعات عدیده کثیره، مثل: أنّ الخطوه والخطوتان هل توجبان التفرق، أم لا؟ وأنّ المدار فی التفرق علی تفرّق أحدهما أو کلیهما؟ وأنّ بالموت أو النزاع هل یحصل التفرق أم لا؟ وأنّ حکم تفرّق الوکیلین هل هو حکم تفرّق الموکلین أم لا؟ وغیر ذلک من الفروعات الکثیره، واحصائها للفقیه فی غایه التعسر، لولم یکن متعذّراً، بل ربما تحصل فروع جدیده لم یکن مورداً للابتلاء، تحتاج إلی أن یقوم الفقیه بإعمال الاستنباط فیها، ولذلک یکون الناس بحاجه إلی الفقیه کلّ عصر کالحاجه بوجود الامام فی عصر ظهورهم أو نوّابهم فی زمن غیبتهم.

والحاصل: إنّ الاستنباط الفعلی، والاحاطه بجمیع المسائل، ولو بتعمیم الأدله بما یشمل الأصول والوظائف، لولم یکن متعذراً ففی غایه الندره)(۱).

أقول: لا یخفی مع التأمّل ما فیه من النقاش، إذ من الواضح أنه لا یعتبر فی المجتهد المطلق بالمعنی الثانی - وهو الذی یقوم بتحصیل الوظیفه من الأدلّه ولو بالأصل إن لم یظفر بالدلیل الاجتهادی - الاحاطه الفعلیه، بمعنی أن یکون حافظاً ومحیطاً فی ذهنه لکلّ مسألهٍ من المسائل الفقهیه وجزئیاتها الفرعیه، وإنْ حُکی دعوی ذلک عن الشیخ جعفر کاشف الغطاء، حیث نقل أنّه ادّعی لو تلفت جمیع المصادر الفقهیه من کتاب الطهارات إلی کتاب الدیات فهو قادر علی اعاده

۱- منتهی الأصول: ۳۴۵.

جميعها كتابه حفظاً دون أن ينقص منها شيئاً من مسائلها! إلّا أنّه غير ضرورى لصدق اطلاق العنوان على المجتهد المتّصف بهذا الوصف، حتّى يدّعى أنه مقصِّر أو متعذّر كما أشار إليه، برغم أنّ كلامه فيه يعدّ صادقاً وصحيحاً، بل المقدار اللازم فى صدق هذا العنوان، ليس إلّا وجود الاجتهاد والقدره لتحصيل الوظيفه فى كل مسألهٍ عند المراجعه من دون تبعيض فى المسائل.

هذا، ولكن الايراد لا يتوجّه إليه، لأنه قد فرض كلامه فيمن كان مستنبطاً بالفعل وقادراً على الاستخراج، أى اراد هذا القسم من المجتهد المطلق، لا ـ مَن كان متّصفاً بالاطلاق ولو بالقوّه الشامل للمجتهد الذى قادر على الاجتهاد فى كل مسأله من خلال الرجوع إلى أدلّته لتحصيل ما هو وظيفته.

الآثار المترتبه على وجود المجتهد

ثبت ممّا ذكرنا أنّه لا اشكال فى وجود المجتهد المطلق، بمعنى وجود الرجل الفقيه القادر على استنباط جميع الأحكام والمسائل وامكانه، ويترتب على مثل هذا الرجل عدد من الأحكام:

منها: جواز العمل على طبق استنباطه من الأحكام، وكون ما استنبطه حجّه عليه، وأن مستنبطاته تكون منجزه عند الموافقه، ومعذّره عند المخالفه، فالاستنباط فى حقّه مساوقٌ مع الحجيّه، فلا ـ يعقل تحقّق الاستنباط مع عدم جواز العلم على طبق ما استنبطه، لاستلزامه العدول عمّا يكون حجه عليه، وهو غير

جائز، ولأجل ذلک یحرم علیه التقلید فیما استنبطه، لأنه عدول عن الحجّه، وهو منافٍ مع الحجّیه بمعنی التنجیز والتعذیر.

ومنها: جواز قضائه وافتائه وتصـدیه لما یکون وظیفه المجتهـدین من الأمور العامه، کالأمور الحسبیه، وحفظ أموال الایتام والغُیّب ونحوها.

ومنها: جواز تقلید الغیر منه، وامثال ذلک من الأحکام.

هـذا فی الجمله ممّا لا کلام فیه، لکن الـذی ینبغی أن نبحث عنه فی المجتهـد المطلق، هو ملاحظه أن هـذه الأحکام التی أشـرنا إلیها:

هل هی مترتبه للمجتهد المطلق مطلقاً، أی ثابته له سواءً أکان المجتهد قد استنبط الأحکام من الأدله القطعیه والعلم، أو من الأدله الظنیه بالظن الخاص الـذی یعدّ مقطوع الاعتبار، ویسـمّی بالعلمی، ومجتهده یسـمّی بالانفتاحی، أو من الأدله الظنیه بالظن المطلق الذی یُسمّی مجتهده بالانسدادی؟

أو تترتب تلک الأمور بعضها للجمیع دون بعضٍ، مثل جواز تقلید الغیر والرجوع إلی قضائه وحکمه، حیث أنّ مثل هذه لا تترتب إلّا علی المجتهد المطلق المستنبط عن الأدله القطعیه والعلم، أو عن الأدله الظنیه بالظنون الخاصّه المسمّی بالانفتاحی، -وإن جاز للمستنبط أن یعمـل علی وفق ما اسـتنبطه وتکون الآثار مترتبه علیه مطلقاً حتّی علی المجتهـد الانسـدادی، وإن نفی الأخباریّین -خلافاً لغیرهم من الأـصولیّین - أصـل جواز رجوع الغیر إلی المجتهـد المطلق مطلقاً، حتّی من المجتهـد المسـتنبط عن الأدله غیر القطعیه التی تفید القطع والعلم بل عن طریق

الظنون، الخاصّه، وعليه فما ادّعاه صاحب «الفصول» من حجيّه رأى المجتهد الذى استنبط الأحكام من الظنون التى ادّى نظره إلى حجيتها على نفسه وبحقّ مقلديه بالاجماع والضروره، ليس على ما ينبغى لما عرفت من مخالفه الأخباريّين فيه؟

أقول: اختلف الأصحاب فى الأحكام المترتبه على الاجتهاد فى المجتهد المطلق - بعد قبولهم ترتّب الأحكام على المجتهد والمستنبط للأحكام بالقطع والعلم بجميع الأحكام، من جواز العمل به، والافتاء وتقليد الغير عنه، والرجوع إليه فى القضاء إلى أقوالٍ متعدده احتماليه وقولين قطعيّين:

القول الأول: هو القول بالتفصيل وهو المختار المحقق الخراسانى صاحب «الكفايه» فقد ذهب إلى التفصيل وقال: (لا اشكال فى جواز العمل بهذا الاجتهاد لمن اتّصف به، وأمّا لغيره فكذا لا اشكال فيه إذا كان المجتهد ممّن كان باب العلم والعلمى بالأحكام مفتوحاً له على ما يأتى من الأدله على جواز التقليد، بخلاف ما إذا انسدّ عليه بابهما، فجواز تقليد الغير عنه فى غايه الاشكال، فإنّ رجوعه إليه ليس من رجوع الجاهل إلى العالم، وأدله جواز التقليد إنّما دلّت على جواز رجوع غير العالم إلى العالم كما لا يخفى.

وقضيّه مقدمات الانسداد ليست إلّا حجيه الظن عليه، لا على غيره، فلابدّ فى حجيه اجتهاد مثله على غيره من التماس دليلٍ آخر غير دليل التقليد، وغير دليل الانسداد الجارى فى حقّ المجتهد، من اجماعٍ، أو جريان مقدمات دليل

الانسداد فی حقّه، بحیث تکون منتجه بحجیّه الظن الثابت حجیّته بمقدماته له أیضاً.

ولا مجال لـدعوی الاجماع، ومقـدماته کـذلک غیر جاریه فی حقّه، لعـدم انحصار المجتهـد به، أو عـدم لزوم محـذورٍ عقلی من عمله بالاحتیاط، وإنْ لزم منه العسِر إذا لم یکن له سبیل إلی اثبات عدم وجوبه مع عسـره. نعم، لو جرت المقدمات کذلک، بأن انحصـر المجتهـد، ولزم من الاحتیـاط المحـذور، أو لزم منه العسـر، مع التمکّن من ابطال وجوبه حینئـذٍ، کانت منتجهً لحجیّته فی حقّه أیضـاً، لکن دونه خرط القتـاد هـذا علی تقـدیر الحکـومه. وأمّـا علی تقـدیر الکشـف وصـحته، فجواز الرجوع إلیه فی غـایه الاشـکال، لعـدم مساعده أدله التقلید علی جواز الرجوع إلی من اختصّ حجیّه ظنّه به. وقضـیه مقدمات الانسداد اختصاص حجیّه الظن بمن جرت فی حقّه دون غیره. ولو سـلّم أن قضـیتها کون الظن المطلق معتبراً شـرعاً کـالظنون الخاصه التی دل الـدلیل علی اعتبارها بالخصوص، فتأمل) انتهی محل الحاجه(۱).

أقـول: وقـد وافق المحقق الخراسـانی فی عـدم جواز الرجوع إلی الانسـدادی مطلقـاً، - سواء علی تقـدیر الحکومه أو الکشف - المحقق الخوئی علی حسب ما قرّره مقرره فی «مصـباح الأصول» وحیث لم یذکر فیه شـیئاً زائداً عمّا فی الکفایه، انصرفنا عن نقل کلامه خوفاً من الاطاله بما لا طائل فیه، وکذلک اتّفق معهما

۱- کفایه الأصول: ج۲ / ۴۲۴.

المحقق الجزائری صاحب «منتهی الدرایه».

رأی صاحب «عنایه الأصول»: فقد فصّل رحمه الله فی «شرح الکفایه» فی المورد بین صوره الحکومه والکشف، فوافق الخراسانی فی الأوّل لکونه من باب رجوع الجاهل إلی غیر العالم دون الثانی، حیث أنّه یکون علیه حجّه شرعیه، فیصیر کالانفتاحی، فیکون حینئذٍ عالماً بما هو الحجّه علیه شرعاً، فیجوز الرجوع إلیه، ویکون من باب رجوع الجاهل إلی من هو عالم بقیام الحجّه علیه شرعاً، وجعل وجه تأمّل المصنف: بقوله (فتأمّل) الاشاره إلی ضعف قوله بعدم جواز الرجوع فیه أیضاً کالحکومه، فلازم کلامه جواز الرجوع إلی الانسدادی فی الکشف، حتّی مع وجود المجتهد الانفتاحی فضلاً عن عدم وجوده. راجع تفصیل کلامه(۱).

نظریّه المحقق الأصفهانی

خالف المحقق الأصفهانی صاحب «نهایه الدرایه» - کذلک السیّد الأصفهانی فی «منتهی الأصول» والشیخ محمد تقی البروجردی فی کتابه المسمّی ب-:«نخبه الأفکار» - مختار من سبقه ولم یفرّق فی جواز رجوع العامی إلی المجتهد بین الانفتاحی منه والانسدادی، مثل المحقق المیرزا القمی حیث اختار حجیه ظن مطلقاً، سواء علی مبنی الحکومه أو الکشف، وعلیه فلا بأس بالاشاره

۱- عنایه الأصول: ج۶ / ۱۷۳.

إلی أدله عدم الجواز بصوره الخلاصه والاختصار، حتّی يتّضح الجواب عنه:

أقول: استدل لعدم الجواز فی الانسدادی بوجهين:

أوّلهما: مختصّ للقول بحجيه الظن علی الحكومه.

وثانيهما: مشترک بين القول بحجيه الظن علی مبنی الحكومه والكشف.

أمّا الأوّل: - وهو جواب حلّی - فحيث أنّ المجتهد الانسدادی - بناء علی الحكومه - لا علم له بالأحكام، لأن معنی الحكومه هو جواز الاقتصار فی الطاعه علی الظن عقلاً، كما لا طريق له إلی الأحكام الواقعيه لا علماً ولا علميّاً كالظنون الخاصه، فعليه لا تشمله أدله التقليد، لخروجه عن عنوان العالم الذی هو موضوع تلک الأدله، فلا أقلّ من الشک فی الشمول، والشک فی حجيّه رأيه للغير مساوقٌ لعدم الحجيه، لأن الشک فی حجيه شیء يساوی عدم الحجيه بمقتضی الأصل.

وأمّا الثانی: إنّه بعد الغضّ عن عدم صدق عنوان العالم علی المجتهد الانسدادی، وعدم شمول أدله التقليد، فإنّه يرد عليه اشكال آخر، وهو:

إنّ مقتضی مقدمات الانسداد حجيه الظن لخصوص المجتهد دون غيره، لأنه الموضوع له، وكلّ حكمٍ تابعٌ لموضوع نفسه، فلا يعقل إسراء حكمٍ عن موضوع إلی موضوع آخر، إذ مع فرض انسداد باب العلم له بعد فرض تماميه مقدمات الانسداد فی حقّه ممّا يقتضی ذلک بطلان التقليد والاحتياط فی حقّه، دون غيره من العامی حيث لم تتم له المقدمات، إمّا لعدم الانحصار فی المجتهد الانسدادی، أو وإن انحصر فيه كان له العمل بالاحتياط، لعدم سقوط دليل

الاحتیـاط فی حقه، برغم اسـتلزم العمـل به العُسـر والحرج، لکن لاـ سبیل له لاجراء عنوان حکومه دلیل العسـر علی دلیل وجوب الاحتیاط حتّی یرفع الیـد عن الاحتیاط، ومع عـدم بطلان ذلک، فلا یکون الظن المطلق حجّه فی حق العامی، ولو کان حجه علی العالم الانسدادی، هذا.

أقول: قد أجیب عن الوجهین بوجوهٍ حلاًّ ونقضاً:

الوجه الأـوّل: یرجع الاـیراد إلی الوجه الأـوّل منهما فی الاسـتدلال، وهو القول بالمنع عن اختصاص دلیل جواز التقلیـد عقلاً إلی جوازه علی غیر العامل بالظن المطلق، فإن تقریر حکم العقل بجوازه إنّما یشـبه دلیل الانسداد الجاری فی حقّ العامی، فهو وإنْ لم یکن قـادراً علی ترتیب مقـدماته تفصـیلاً، إلاّ أنه عالم بها ارتکازاً، بحیث یعلم أن الشارع ما جعله کالبهائم وأنّه لا یقـدر، فیـدور أمره بین ألا یعمل بکل احتمالٍ یبـدو عنـده، أو یسأل عمّن یعلم بوظیفته، فیحکم عقله بوجوب الرجوع إلی من یعلم بوظیفته، من غیر فرقٍ فی نظر العقل بین کونه عالماً بوظیفه من حیث کونه عاملاً بالظن المطلق أو بالظن الخاص. کما حکاه السیّد الأصفهانی قدس سره عن غیره.

ثم أورد علیه، بقوله: (وفیه: إنّ هذا لو تمّ فإنّما یصحّ فیما إذا کان المجتهد منحصراً بالظنی المطلقی، وأمّا مع عدم الانحصار، فما هـو الثـابت بحکم العقـل، هو لزوم الرجوع إلی المجتهـد، وأمّـا تعیین أحـدهما من الظن المطلقی أو الظن الخاصـی فلاـ فحینئذٍ فالمتیقن من جواز الرجوع هو الرجوع إلی الظنی الخاص، فیکون

قول الظنی المطلقی مشکوک الحجیّه علی المقلّد) انتهی محلّ الحاجه(۱).

أقول: ولا یخفی ما فیه من الاشکال فی جوابه لو سلّم ما فی الاستدلال، لأنه إنْ سلّمنا دلاله أدله التقلید علی جواز رجوع العامی إلی کلّ عالمٍ بوظیفته بواسطه أمورٍ کانت تلک الأمور له حجّه عقلاً أو شرعاً ولو کشفاً، ولم نقل بانحصار دلیل التقلید بمثل المقبوله ونحوها، ممّا اعتبر فی موضوعها: (العارف بأحکامنا) أو (الناظر فی حلالنا وحرامنا) لامکان کون الدلیل لجواز التقلید غیر منحصرٍ فی الأخبار المذکوره، بل هناک أدلّه أخری داله علیه مثل الاجماع، ودلیل العقل والعقلاء والسیره، وأمثال ذلک، کما هو الأمر کذلک، وسنشیر إلیه لاحقاً إن شاء اللّه.

فحینئذٍ یصیر هذا المجتهد الانسدادی کالمجتهد الانفتاحی، فی جواز الرجوع من دون فرق بینهما فی کونهما مجتهداً وعالماً بالوظیفه، کما لا ـ فرق فی الانفتاحی بین من کان دلیل حکمه العلم والقطع بالحکم، وبین من کان دلیله علی حکم الظنون الخاصه، فکما یجوز الرجوع إلی الثانی، حتّی مع عدم انحصار المجتهد فیه، بل کان الانفتاحی بالمعنی الأوّل موجوداً لصدق عنوان (العالم) و(المجتهد) علیهما، فکذلک یجوز الرجوع إلی المجتهد الانسدادی، والعالم بوظیفته عقلاً أو شرعاً، فإنّه مع وجود العالم الانفتاحی بکلا قسمیه، یصدق العالم بالوظیفه علیهما.

۱- منتهی الأصول: ص۳۴۷.

توضیح ذلک: إن المجتهد الانسدادی کما یجوز له العمل علی طبق اجتهاد نفسه، اتکالاً علی دلیل الانسداد حکومهً أو کشفاً حتّی مع وجود العالم الانفتاحی الذی یدّعی وجود الطریق إلی الأحکام الواقعیه، مع أنّ الانسدادی لدی الخصم کان غیر عالمٍ، بل هو عامی بالنسبه إلی الأحکام الواقعیه بخلاف الانفتاحی، فکذلک یکون هنا من جهه جواز التقلید، أی یجوز التقلید منه مطلقاً، سواء انحصر المجتهد فی الانسدادی أو لم ینحصر.

وبعباره أخری: رجوع من لم یکن ذا حجّه علی الوظیفه الفعلیه ولو عقلیه، إلی من کان ذا حجهٍ علیها شرعیه أو عقلیه ولا خلاف فیه، فلا قصور فی جواز رجوعه إلی الانسدادی، بعد کونه ذا حجّه عقلیه فی فتواه بمناط الحکومه، أو حجّه شرعیّه بمناط الکشف، کما لا یخفی.

أقول: ما ذکرناه من الجواب، هو الذی یظهر بتقریبٍ آخر من ما ذکره السیّد قدس سره رداً علی الخصم فی الاشکال الثانی، وخلاصه کلامه اشتراک المجتهدین بالظن الخاص والمطلق فی أنّ فتواهما مستندٌ إلی الملاک المعتبر، ومع اشتراکهما فیه لا یفرّق العقل فی الحکم بصحه الرجوع إلی أحدهما دون الآخر، بل کلاهما سیّان فی نظره، ثم اعترف قدس سره بأنه بذلک یظهر اندفاع المناقشه المتوجهه إلی الأوّل، ضروره أنّ حکمه بالتخییر بینهما کافٍ فی جواز الرجوع إلی الظنی المطلقی، ولا یحتاج إلی الحکم بتعیّنه فی جواز تقلیده.

لا یقال: بامکان الاختلاف بینهما فی المدرک، کما إذا عمل المطلقی بالظن

الحاصل من الشهره أو الاجماع المنقول، دون الظنّی الخاصی حیث لم یثبت حجتهما عنده.

لأنـا نقول: هـذا المقـدار من الاختلاف غیر ضـائرٍ، لضـروره تحقّق مثله فی القـائلین بالظنون الخاصه أیضاً، نعم لو عمل المطلقی بـالظن الحاصل من کلّ شـیءٍ حتّی مثل الرمل أو الجفر أو القیاس أو الاسـتحسانات، کان للمنع عن تقلیـده وجهٌ، لأجل ممنوعیه هذه الاسباب شرعاً، ولیس عندنا من القائلین بحجیّه الظن المطلق مَن سلک هذا المسلک، کما لا یخفی.

أقـول: ولعـلّ السرّ فی تسـاوی المجتهـدین فی جواز التقلیـد - علی حسب مـا سـردناه - هو مـا ذکرنـاه غیر مرّه بأنـا غیر مکلّفین بتحصـیل الأحکام الواقعیه النفس الأمریّه، بل اللازم هو تحصـیل ما هو الحجّه من التنجّز لدی الاصابه والتعذّر عند المخالفه، کما یسـتفاد ذلک ممّا ورد بأن للمصـیب أجران وللمُخطئ أجر واحـدٌ. بل لا یبعد استشـعار ذلک مما نقله الشـیخ الطوسـی فی أمالیه بأسـناده عن العباس، عن علی بن معمّر الخزاز، عن رجلٍ جُعفی، قال: «کنا عنـد أبی عبـداللّه علیه السـلام ، فقال رجل: اللّهم إنّی اسألـک رزقاً طیّباً. قال: فقال أبو عبـداللّه علیه السـلام : هیهات هیهات، هـذا قوتُ الأنبیاء، ولکن سل ربّک رزقاً لا یُعـذّبک علیه یوم القیامه. هیهات إنّ اللّه تعالی یقول: «یَا أَیُّهَا الرُّسُلُ کُلُوا مِنَ الطَّیِّبَاتِ وَاعْمَلُوا صَالِحًا»(۱). فهذا الخبر یدلّ علی ه.

۱- الأمالی للشیخ الطوسی: المجلس السابع والثلاثین: ص۶۷۸، الطبعه المحقّقه.

أنّه ليس لنا علم وطريق لتحصـيل الرزق الطيب الواقعى، مع كونه مطلوباً شـرعاً، لوضوح أنّ المراد من الطيّب هو الحلال الواقعى، بقرينه قوله عليه السـلام : (لاـ يعـذّبك عليه) أى مـا هو حلالـٌ بحسب الـدليل والحجّه، وإنْ كـان حراماً واقعياً، لكونه من أرض مغصوبه غصبى أو حاصـلٌ من الظلم بأحـدٍ، وأمثـال ذلـك، ولكنه حيث لا يعلم كان له جائزاً، فإذا كان الملاک هو قيام الحجّه، فلا فرق فيه بين كونه شرعياً أو عقليّاً عند فقد الدليل الشرعى. ولا اشكال بأن المجتهد الانسدادى لا يحكم ولا يفتى فى شىء إلاّ بعد الوقوف على الحجّه فيه، وهذه الحجّه كما يصحّ لعمل نفسه كذلك يصحّ المقلديه، وهو المطلوب.

الجواب الثانى: وهو جواب نقضى، والظاهر امكان رجوعه إلى كلا الوجهين أو إلى الأوّل وهو: أنّه لا اشكال حتّى عند الانفتاحى من جواز الرجوع إلى المجتهـد فيمـا يسـتنبط من الأحكـام العقليه، كما لو حكم بمقتضـى حكم العقل بوجوب تحصـيل الموافقه القطعيه فى الشـبهه المحصوره، فبرغم أنّ هـذا الحكم ليس إلاّـ حكمٌ عقلى لاـ مجـال للشـرع فيه، لكن مع ذلـك كما يجب على نفسه ذلك، كذلك يجوز الرجوع إليه فيه، فيجب على مقلديه ذلك أيضاً.

هـذا، ومن جهه أخرى كما نحكم بحكم العقل - بتقرير الحكومه - بلزوم العمل بالظن عند الانسداد، مما يقتضـى وجوب اسـناد أعمـال نفسه إليه، كـذلك يجوز الرجوع إليه فيجبُ على مقلـديه. والقولُ بالتفكيک بينهما بالجواز فى الأوّل دون الثانى تحكّمٌ، بل اللازم من ذلك:

إمّـا اختصاص رجوع العامى إلى العالم بالأحكام الواقعيه، فيمنع حينئذٍ من الرجوع فيما يستنبط من الأحكام الظاهريه، خصوصاً فيما إذا كان بحكم العقل.

وإمّا الالتزام بجواز الرجوع ولو إلى المجتهد القائل بالظن المطلق لاتحاد الملاک فيهما.

الجواب الثالث: نقضاً - أيضاً - بالاستصحاب المتقوّم باليقين والشک القائمين بالمجتهد، وبرغم ذلک يجوز للمقلدين العمل بهذا الاستصحاب، وإنْ لم يکن لانفسهم يقين وشک، ولاـ يتوقف حجيه الاستصحاب لهم على فعليه اليقين السابق والشک اللاحق فى حقّهم، بل يجب العمل عليهم، ولولم يکن حالهم کذلک، وان کان فى التقدير کذلک، أى لو التفتوا إلى حالتى المورد، ربما يحصل للمقلّد أيضاً يقين وشک کالمجتهد، لکنه غير لازم فى حجيّته عليهم، فکذلک يکون فى المقام حيث أنّ العمل بالظن على الحکومه واجب للمجتهد، ومن يرجع إليه، وإنْ لم تکن المقدمات تامه لهم، بل کانت تامه للمجتهد فقط، إلاّ أنّه فى التقدير ربما کانوا کالمجتهد انسدادياً.

وبالجمله: وکيف کان، فإنّ مقتضى أدله مقدمات الانسداد ليس حجيّه الظن للظانّ فقط بنحو الحيثيّه التقييديّه حتّى لا يمکن الرجوع إلى أدله التقليد من خلال تسريه حجيه الظن إلى مقلديه، بل مقتضاها حجيّته الظن للظّان بنحو الحيثيه التعليليه، أى يجب للظّان العمل بالظن المطلق لکونه حجّه عليه، وهذا المعنى ثابتٌ للمقلد أيضاً بعد التمسک بأدله التقليد، فيجب عليه أيضاً العمل بالظن کالمجتهد.

فثبت من جميع ما ذكرنا صحه دعوى مثل السيّد الاصفهانى والمحقّق البروجردى وغيرهما، وعدم تماميه كلام المحقّق الخراسانى ومن تبعه كالمحقّق الخوئى، كما لا يتم التفصيل الصادر عن صاحب «عنايه الأصول».

شرط رجوع المقلّد إلى حكم المجتهد

بعد ما عرفت بما ذكرنا صحه الرجوع إلى الانسدادى وجوازه، مثل جواز الرجوع إلى الانفتاحى، فلا فرق فى ذلك بين كون المقلّد الذى يريد الرجوع إليه - إذا التفت إلى الحكم - شاكاً فيه أو ظاناً بمثل ظن مجتهده وموافقاً له، أو ظاناً بخلاف ظن مجتهده الانسدادى، لأن الملاك على ما قلناه هو كون ما ادّى إليه ظن مجتهده ولو بالحكومه حجّه عليه، فتكون فتواه المستند إلى هذه الحجّه مثل فتوى المجتهد الانفتاحى، فكما يجب على نفسه العمل بهذه الحجه، كذلك يجب على مقلّده اتّباع فتواه، ولا يضرّه كونه شاكاً أو ظاناً بالوفاق أو بالخلاف.

خلافاً للمحقّق البروجردى، حيث نتفق معه فى الأولين دون الثالث، وقد وجّه رحمه الله مختاره بقوله: (إنّ الجاهل يرجع إلى العالم فى المقدار الذى كان جاهلاً به، وحيث كان المقلد يجرى فى حقّه مقدمات الانسداد فيكون كالمجتهد وهو نحو اجتهادٍ مشوبٍ بالتقليد، فلازمه الأخذ بمظنونه لا مظنون مجتهده.

لا يقال: إنّ ظنه الحاصل له كان قبل الفحص بخلاف ظن مجتهده، فلا عبره بظنه.

لأنا نقول: هذا صحيحٌ لو كان الفحص له واجباً حتّى فى فرض القدره على

الفحص، ولکن یمکن منعه بـدعوی أنّ الفحص إنّمـا یجب عقلاًـ فی فرض احتمـال تحصـیل الأـقرب إلی الواقع، کما فی موارد الشـکوک الفعلیه المحتمل تبـدّل بعضـها بعـد الفحص بالظن بالتکلیف، لا فی مثل الفرض المحتمل تبـدّل ظنّه الفعلی بالتکلیف بالشک أو الظن بالخلاف، فإنّ لازم وجوب الفحص فیه هو جواز التنزیل عمّا یقطع بأقربیته إلی الواقع إلی ما یقطع فعلاً بابعدیّته، وفی مثله یمنع حکم العقـل بوجوب الفحص، ومعه لاـ قصور فی مرجعیه ظنه قبـل فحص نفسه أو فحص من ینوبه علی الاطلاق، ولو علی خلاف ظنون مجتهده، فتأمّل) انتهی ملخص کلامه(۱).

أقول: ولا یخفی ما فیه:

أوّلاً: إنه إذا فرض کون المجتهـد الانسـدادی کالانفتاحی فی حجیه فتواه للعامی، فیشـمله دلیل التقلید، فیحکم علیه بالرجوع إلی مجتهـده، فلاـ تصـل النوبه حینئـذٍ إلی ملاحظه حاله من الشک والظن حتّی یقال فیه بما قیل، بمثل ما لا یقال لمن راجع المجتهد الانفتاحی، فهو خارجٌ عن متعلق مقدمات الانسداد بواسطه دلیل التقلید، کما أنّ الأمر کذلک فی حقه إذا قلّد الانفتاحی.

هذا هو الجواب عن توجیهه الأوّل بکون دلیل الرجوع ثابتٌ لمن کان جاهلاً فی المقدار الذی لا یعلمه ولا یشمل مثله.

وثانیاً: وأمّا ما ذکره عن وجوب الفحص فإنه نقول: إنّه فرضنا عدم حجیّه

۱- نخبه الأفکار: ۲۲۰.

ظنّه قبل الفحص كما فی المجتهد، فلا ینظر حینئذٍ إلی ما یرجع حاله بعد الفحص، سواء رجع إلی الشک أو إلی الظن بالخلاف، لأن ما یحصل للذهن بعد الفحص یعدّ حجهً له وعلیه العمل بما هو وظیفته لا ما کان قبله، فالرجوع إلی الشک أو إلی القطع بالخلاف حیث ادّعی أنّه أبعد عن الواقع، لیس علی ما ینبغی، لعدم معلومیه کونه أبعد، لامکان کونه أقرب إلی الواقع وذلک بعد ظهور خطأه سابقاً، ولعلّ إلی ذلک اشار رحمه الله وأمر بالتأمّل.

جواز الرجوع إلی المجتهد الانسدادی

ثبت مما ذکرنا آنفاً أنّه لا فرق فی جواز رجوع المقلّد الشاک إلی المجتهد الانسدادی - برغم أن وظیفته فی صوره الشک کان العمل بالأصول العملیه - العقلیه منها أو الشرعیه - بین کون الأصل هو الاحتیاط أو البرائه أو الاستصحاب، کما لا فرق فی الأخیر بین کونه فی الموضوعات أو فی الأحکام. وعلیه، إذا کان المجتهد عالماً اجمالاً بحکم المسأله، وحکم بوجوب تحصیل الموافقه القطعیه وحرمه المخالفه القطعیه، وأفتی بمقتضاهما، فلابد لمقلده من العمل بما أفتاه، وهکذا الأمر فی البراءه والترخیص، وکذا فی الاستصحابات وإن کانت حکمیّه، مثلاً ـ إذا علم المجتهد بوجود الحجّه علی الحکم السابق، وعدم قیام حجّهٍ علی ارتفاعه، علیه أن یحکم بمقتضی أدله الاستصحاب بأن حکمه وحکم من کان علی یقینٍ بحکمٍ فشکّ فیه، هو عدم نقض الیقین بالشک، فإذا رجع إلیه المقلد مع

تشخيصه للموضوع، وجب عليه تبعيته فى حكمه بحرمه نقض اليقين بالشک، بل وحتى مع عدم التفات المقلد إلى الحاله السابقه، وكونه شاكاً فى حكم المسأله، يكون علم المجتهد وفحصه بمنزله علم المقلّد وفحصه، فيدخل بذلک تحت عنوان الشاک الفعلى، والعالم بالحكم السابق، فيصير نقض اليقين بالشک عليه حراماً، فيكون حكم المقلّد فى الأصول حكم نفس المجتهد.

ومما ذكرنا يظهر أنّه لا ـ وجه لما ذهب إليه البعض من التفصيل بين الاستصحاب وغيره، باجراء ذلک فى غير الاستصحاب خصوصاً فى الحكميه، فتأمل جيّداً.

هذا تمام الكلام فى المجتهد المطلق بالمعنى الثالث بالنظر إلى اعمال نفسه، وجواز رجوع الغير إليه فى الانفتاحى والانسدادى.

الحكم القضائى الصادر من المجتهد المطلق

بعد الوقوف على ما ذكرناه آنفاً بالنسبه إلى أحكام المجتهد يصل الدور إلى البحث عن المجتهد المطلق بالمعنى المذكور لكن من جهه قضائه ونفوذ حكمه فى رفع الخصومات، واصلاح المنازعات، فنقول ومن اللّه الاستعانه وعليه التكلان:

المجتهد تاره يكون قائلًا بانفتاح باب العلم، وأخرى انسداده.

أمّا الأوّل: فإنّه لا اشكال ولا خلاف فى جواز قضاءه ونفوذ حكم من كان انفتاحيّاً، لأنه يعمل بالأمارات من الآيات والروايات، ويعتقد انفتاح باب العلم

بالنسبه له، فبالنتيجه يكون حكمه موافقاً مع الحكم الواقعى المذكور فى الكتاب والسنّه، وهذا حكم واضحٌ لا يحتاج اثباته إلى مزيد بيانٍ، ومع ثبوته يجب رفع اليد عن الأصل الجارى فى المقام بالنسبه الانفتاحى وهو عدم ولايه أحد على أحدٍ، بمثل ما لا يجرى هذا الأصل فى حق الامام عليه السلام .

أمّا الثانى: فإنّ الكلام والاشكال جاريان فى الانسدادى، خصوصاً على تقدير الحكومه، لو سلّمنا فى صوره الكشف بكونه شرعياً، مع أنّه أيضاً لا يخلو عن كلام، فلا بأس هنا بذكر ما يرد عليه، وهو:

إنّ المدرك لحجيّه حكم الحكّام والقُضاه والمجتهدين ليس إلاّ مقبوله عمر بن حنظله، ومشهوره أبى خديجه، حيث قال عليه السلام فى الأولى - بعد سؤال الراوى عن وظيفه المترافعين - : «ينظران إلى من كان منكم ممّن قد روى حديثنا، ونظر فى حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا...».

وفى الثانيه: «إنّ الرجل إذا يعلم شيئاً من قضايانا (أو قضائنا) فاجعلوه بينكم، فإنى قد جعلته قاضياً...».

وهما يدلاّن على أنّ حكم خصوص من كان عالماً بأحكام الأئمه عليهم السلام نافذٌ، لا من لا يعلم حكمهم ويعتقد بانسداد الباب والطريق إلى أحكامهم، فإنّ على مثله فى الحكم العمل بما يقتضى عقله، وبالتالى فلا يكون ما حكم به هو حكماً واقعياً مطابقاً لحكم اللّه والرسول والامام عليهم السلام ، فلا يشمله ما ورد من دليل الجعل والنصب بقوله: «جعلته عليكم قاضياً»، وعليه فيجب التخلّص من هذه المشكله.

أجاب عنه المحقق الخراسانی قدس سره : - علی المبنی الذی التزم به من عدم جواز الرجوع إلی الانسدادی فی التقلید علی تقدیری الحکومه والکشف حیث یوجب ورود هذا الاشکال علیه، فتفصّی عنه - :

أوّلاً: دعوی عدم القول بالفصل، أی الذین یقولون بنفوذ حکم الحاکم وقضائه لم یفرّقوا بین الانفتاحی منه والانسدادی بالنفوذ والصحه فی الأوّل دون الثانی، بل کلّ من ذهب إلی النفوذ فی الانفتاحی یقول به فی الثانی أیضاً.

وبتقریب آخر: - استظهره المحقّق الجزائری - إنّه أراد من ذلک دعوی قیام الاجماع المرکّب علی المدّعی، بأن یقال کُلّ من قال بالنفوذ یقول به فی کلیهما، وکلّ من لم یقل به لم یقل کذلک فیهما، فالطائفتان تنفیان القول الثالث، وهو التفصیل بالنفوذ فی الانفتاحی وعدمه فی الانسدادی.

وفیه: الانصاف عدم تمامیه التقریب الثانی، لأنه لم نشاهد ولم نسمع من أحدٍ فتوی بعدم نفوذ قضاء الانفتاحی أصلاً، لاستلزامه الاختلال فی النظام فی المرافعات، فلا مناص إلاّ الرجوع إلی أهل الخبره وهم العلماء والفقهاء، کما لا یخفی.

وعلی أیّ تقدیر، الجواب هو التمسک بعدم القول بالفصل.

أقول: أجاب عن هذا الرد بجوابین:

الجواب الأول: (وإنْ کان غیر بعید، إلاّ أنه لیس بمثابهٍ یکون حجّه علی عدم الفصل).

بیان مراده: إنّ عدم القول بالفصل لا یکفی فی نفی التفصیل، بل النافی المفید هو القول بعدم الفصل، وهو تصریحهم ببطلان التفصیل وعدم صحته، لکن لم نجد

ذلک فی کلامهم، هذا أوّلاً.

وثانیاً: إنّ مسأله الانسداد تعدّ من المسائل المستحدثه، ولم تکن مطروحه فی الأزمنه السابقه، وعلیه فمع عدم اطلاع المجمعین علیها، کیف یمکن دعوی قیام الاجماع علیها وعلیه، فهذا الجواب غیر مغنٍ.

أقول: هذا حکمه لو سلّمنا صحه دعوی قیام الاجماع فی مثل هذه المسأله التی یحتمل کونها من المسائل الأصولیه التی لا مجال لدعوی قیام الاجماع فیها.

ثم أجاب عنه بجوابٍ آخر بقوله: (إلاّ ـ أن یقال بکفایه انفتاح باب العلم فی موارد الاجماعات والضروریّات من الدین أو المذهب، والمتواترات إنْ کانت جمله یعتدّ بها، وإنْ انسدّ باب العلم بمعظم الفقه، فإنّه یصدق علیه حینئذٍ أنّه ممّن روی حدیثهم علیهم السلام ونظر فی حلالهم وحرامهم وعَرف أحکامهم عرفاً حقیقیهً).

وقیل فی توضیح ذلک: بأن الانسدادی القائل بالحکومه وإنْ هو جاهلٌ بالأحکام الشرعیه، لکن لا بجمیعها بل بمعظمها، ففی موارد الاجماعات والضروریات من الدین أو المذهب والمتواترات عالمٌ بالأحکام الشرعیه، بل قد یتفق للانسدادی أن یقول باعتبار بعض الطرق والأمارات کالانفتاحی عیناً، غیر أنه لا یکون وافیاً بمعظم الفقه فی نظره، فمجموع هذه إذا انضمّ بعضها إلی بعض یکون جمله معتده بها، ویوجب صدق عنوان، قوله علیه السلام : «وعرف أحکامنا» وعلیه فتشمله أدله القضاء من المقبوله وغیرها، وینفذ حکمه وقضائه، هذا.

وقد أورد علی هذا أیضاً: بأن ظاهر قوله علیه السلام : «ینظران من کان قد روی

حَدیثنا، ونظر فی حلالنا وحرامنا، وعرف أحکامنا، فلیرضوا به حکماً إلی آخره» اعتبار ذلک فی الحاکم لیکون عارفاً بأحکامهم فی القضاء، فیحکم علی طبق حکمهم فی موارد الخصومه، لا- أنّ مجرد معرفته بأحکامهم ولو فی غیر القضایا ممّا له مدخلیه وموضوعیه فی جعله قاضیاً وحاکماً علینا. وممّا یشهد علی ذلک، قوله علیه السلام بعد ذلک: «فإذا حَکَم بحُکمنا فلم یقبله منه فإنّما استخف بحکم اللّه» کالتصریح فی لزوم کون حکم القاضی علی طبق حکمهم فی مورد الخصومه، ومن المعلوم توقّفه علی معرفه أحکامهم فی القضایا لا علی معرفه أحکامهم فی الجمله، ولو فی غیر مورد القضاء.

وأصرح من الکُلّ ما فی روایه أبی خدیجه الوارد فیها قوله علیه السلام : «یعلم شیئاً من قضایانا» أو «من قضائنا» حیث أخذ فیها العلم بشیءٍ من قضایاهم أو بقضائهم فی کونه قاضیاً وحاکماً من قِبلهم، من دون کفایه العلم بشیءٍ من أحکامهم فی غیر مورد القضاء.

وعلیه فمعرفه الانسدادی بجملهٍ معتده بها فی غیر القضاء، لا- یکاد یکفی فی صدق العالم والعارف علیه، حتی ینفذ حکمه وقضائه. ولو سلّمنا صدقه علیه، لا یفید فی نفوذه فی القضاء مع فرض عدم عرفانه بها کما لا یخفی.

أجاب عنه المحقق الخراسانی بقوله: (وأمّا فی المقبوله: «فإذا حکم بحکمنا» بأنّ المراد أنّ مثله إذا حکمٌ کان بحکمهم حکم حیث کان منصوباً منهم، کیف وحکمه غالباً یکون فی الموضوعات الخارجیه، ولیس مثل ملکیّه دارٍ لزید،

أو زوجيّه إمرأهٍ له من أحكامهم عليهم السلام ، فصحّه اسناد حكمه إليهم عليهم السلام إنّما هو لأجل كونه من المنصوب من قبلهم) انتهى كلامه(۱).

أقول: هذا الجواب ممنوع، لما قد عرفت بأنّ هذه الجمله كالصريح فى لزوم كون الحكم على طبق حكمهم، المتوقف ذلك على معرفته أحكامهم فى باب القضاء المفروض فقدان علمه بها فى الانسدادى، لا فى الحكم بأمرهم لأجل كونه منصوباً من قِبلهم. وأصرح منه الجمله الوارده فى روايه أبى خديجه، وكأنّه رحمه الله قد غفل عن الروايه الثانيه لأبى خديجه. مضافاً إلى أنّ (كونه منصوباً من قِبلهم) أوّل الكلام، لأنه موقوف على قبول جواب السابق بكونه صادقاً عليه كونه عارفاً وعالماً. وعليه فالجواب لا يكون جواباً مستقلا.

وأما الجواب عن نقض الذى ذكره: بأنّ غالب أحكامه فى الموضوعات وهى ليست من أحكامهم عليهم السلام ، إذ لا حكم لهم عليهم السلام فيها.

ففيه: إنّ لهم عليهم السلام أحكاماً كليه كبرويه فى أصول القضاء، كالأحكام الوارده فى المدّعى والمنكر، والتداعى والتحالف ونحو ذلك، وحكم القاضى فى الموضوعات الخاصّه ناش من تلك الأحكام الكليه الكبرويه الوارده عنهم فى تلك الأصول، وعليه فصحّه اسناد حكم القاضى فيها إنّما هو من جهه نشو حكمه منها، المأخوذه عنهم لا من مجرد كونه منصوباً من قِبلهم، ومجعولاً من طرفهم، هذا.

۱- الكفايه: ج ۲ / ۴۲۶.

أقول: ولا ـ يخفى أنّه لولا ـ قبول ما قـدّمناه وسـردناه فى جواز التقليـد عن الانسـدادى، والرجوع إليه، لما كان مناص إلّا من القول بالمنع عن نفوذ حكم الانسدادى، خصوصاً على تقدير الحكومه، لو أغمضنا الطرف عنه فى الكشف وقلنا بأنه أيضاً حكمٌ شرعى ولو بواسطه حكم العقل. وما ذكرناه هو التوسعه فى المورد والعلم بدعوى صدقهما بالنظر إلى المجتهد العارف والعالم بالوظيفه، والظن الحاكم به هو العقل، لأن المدار فى صدق المعرفه بحكمهم هو العلم بقيام الحجّه عليه فى الحكم، حتّى وإنْ كانت عقليه، وهو حاصل له.

بـل التوسـعه ثـابته فى متعلق المعرفه أيضاً، وهو الحكم بكونه أعم من كونه بلا واسـطه أو بتوسـيط منشـئه، بأن يكون الحكم فى الوقـايع الجزئيه على طبق حكمهم من حيث الموازين الثـابته عنـدهم، إذ الأحكـام والقضـاء إذا نشأت من الموازين الوارده عنهم عليهم السـلام ، وحصل له الظن بالحكم - أى الوظيفه والحجّه - صدق عليه أنّه قضـى وحكم بحكمهم عليهم السلام فى الوقايع الجزئيه.

هذا مضافاً إلى ما عرفت منا سابقاً أنّ الدليل غَير منحصرٍ بخصوص الأخبار، بل الاجماع وسـيره العقلاء قائمان أيضاً ويدلّان على أن الذى ينبغى الرجوع إليهم فى باب القضاء من كان من أهل الخبره بأحكام الأئمه عليهم السلام وهم هذه الطائفه لأنهم أعرف وأعلم بموازين القضاء، فهؤلاء أولى بالرجوع من غيرهم، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الاجتهاد المطلق ومجتهده.

الکلام فی الاجتهاد والمجتهد المتجزّی

والبحث فیه یقع فی مقامین:

تاره: فی ملکه الاستنباط، وأنّه هل یمکن تصوّر تجزئه ملکه الاستنباط أم لا؟

وأخری: فی مقام فعلیه الاستنباط.

الکلام فی المقام الثانی: لا اشکال فی وقوعه، فضلاً عن امکانه، بل الواقع فی مقام الفعلیه لیس إلّا التجزی، لما سبق القول منا فی البحث السابق من أنّ الاستنباط الفعلی لجمیع الأحکام بحثٌ لا یشذّ عنه حکمٌ إمّا متعذّر أو متعسّر، ولم یحصل لأحدٍ منذ أیّام الأئمه علیهم السلام إلی الآن، لوضوح عدم امکان الاحاطه بالاستنباط الفعلی لجمیع الأحکام فی زمانٍ واحد عادهً، بل یکون الاجتهاد والاستنباط فی ذلک تدریجی الحصول، فلا جدوی فی البحث فیه أزید من هذا، والمطروح فی کلمات الأصحاب لا یقصد به هذا الأمر، وعلیه فالذی ینبغی أن یبحث فیه فی المقام هو المقام الأوّل.

الکلام فی المقام الأوّل: ویدور البحث فیه عن ملکه الاستنباط وهل یمکن جریان التجزّی فیه أم لا؟ والبحث فیه یکون فی جهات عدیده: تارهً فی امکانه، وأخری فی وقوعه، وثالثه فی جواز عمل المتجزّی نفسه به، ورابعه فی جواز التقلید عنه، وخامسه فی نفوذ قضائه وجواز تصدّیه لما هو وظیفه المجتهد.

الجهه الأولی: وهی البحث عن امکانه، والحقّ أن إمکانه بدیهی غیر قابل

للانکار، لأن أدلّ دلیل علی امکانه وقوعه، لأخصیّه الوقوع بالنسبه إلی الامکان لکن، لما وقع الشبهه عن بعض الأعلام - خصوصاً من بعض العامه کالعضدی وغیره - فی امکانه، فلابدّ لنا من ذکر الدلیل علیه تبعاً لآثار السابقین، ولأجل ذلک تصدّی المحقّق الخراسانی قدس سره لبیان الاستدلال علیه بأدله ثلاثه، نذکرها حتّی یتضح المراد، وإنْ سبقه فی ذلک صاحب «الفصول».

الدلیل الأول: إن أبواب الفقه مختلفه مدرکاً ومستنداً، فمدرک بعض الأبواب سهل واضح، ومدرک بعضها صعب مشکل. وبعضها یکون نقلیه مثل باب العبادات، وبعضها عقلیه أو کالعقلیه مثل باب المعاملات، فربّ فقیهٍ کان فقیهاً فی أبواب المعاملات دون العبادات لأجل تسلّطه بالقواعد العقلیه وشبهها، بخلاف النقلیّه کالنصوص والروایات، بل نُقل ونُسب أنّ بعض الأعاظم کان کذلک، أی کان مجتهداً ویعمل برأی نفسه فی المعاملات ومقلّداً فی العبادات.

الدلیل الثانی: وهو اختلاف الأشخاص فی ذلک، أی فی القدره علی الاستنباط والإحاطه بالنقلیات والعقلیات، فربّ شخص له مهاره تامه فی النقلیات دون العقلیات وبالعکس، فی قبال شخص ثالث وهو الماهر فی کلیهما فهذا أیضاً یوجب الاقتدار علی استنباط الأحکام فی بعض أبواب الفقه دون بعض، لابتنائه علی ما له المهاره التامه فیه دون بعض لعدم مهاره له فیه.

الدلیل الثالث: من الأدله المذکوره فی «الکفایه» دعوی استحاله ذلک، أی یستحیل أن یحصل الاجتهاد المطلق دون أن یکون مسبوقاً بالتجزی، أی لا یمکن

أن يحصل للشخص أوّلاً ملكه يقتدر بها على جميع الأحكام أو نوعها قبل حصول ملكهٍ يقتدر بها على استنباط بعض الأحكام، لأن الملكه هى ذات مراتب عديده، ضعيفه ومتوسطه وشديده، فلا يمكن حصول تلك المرتبه الشديده دفعهً واحده من دون أن يسبقها مرتبه ضعيفه أو متوسطه، وإلاّ لزم الطفره المستحيله.

أقول: يتبيّن من خلال هذا الدليل أن القول بالاجتهاد المطلق بلا سبق التجزّى أو انكار التجزى يوجبُ القول بأمرٍ مستحيل، ولذلك يعدّ هذا الدليل أقوى من الدليلين السابقين، لأنه يكتفل أمراً عقلياً بلزوم قبول التجزى وامكانه، هذا.

أورد على المحقق الخراسانى قدس سره : بأنه إنْ اراد رحمه الله الاستحاله العقليه كما هو ظاهر كلامه، بأن يكون حصول الاجتهاد المطلق من المحالات العقليه مثل استحاله الجمع بين النقضين والضدين، ومثل استحاله وجود ذى المقدمه بلا وجود مقدماته وأمثال ذلك من المحالات الواضحه، فهو مما لا يمكن قبوله، لامكان حصول الملكه الاستنباطيه لأحدٍ بافاضه ربانيه، فإنه بمكان من الامكان، فإنّ الفضل بيده تعالى يؤتيه من يشاء.

وإنْ أريد دعوى الاستحاله العاديه، لأن محطّ الكلام فى الملكات الاكتسابيه الحاصله باتقان العلوم النظريه، التى لها دخلٌ فى حصول القدره على الاستنباط، فلا محاله تتوقف حصول الملكه المطلقه على حصولها متجزيه أوّلاً ثم تتقوى وتتشد وتزداد تدريجاً إلى أن يتمكّن صاحبها من الاستنباط فى جميع الأحكام، فهو بمكان من الصحّه، كما لا يخفى.

أقول: إذا عرفت ما سردناه من امكان التجزّى، فلابدّ أن نلاحظ فى ذلک أدله المانعين والقائلين بالمنع والامتناع.

استعراض أدلّه المانعين

الـدليل الأـوّل: إنّ الملكه تعـدّ من الأـمور البسـيطه وهى من الكيفيّـات النفسـانيه، ومقوله الكيف عبـاره عمّـا لاـ يقتضـى القسـمه واللّاقسـمه لذاته، أى غير قابل للانقسام إلى الاجزاء، فى مقابل مقوله الكمّ حيث تقبل الانقسام والتقسـيم إلى الاجزاء. نعم مقوله التكليف تقبل الاشـتداد والضـعف ولذلک لا يقال للشـجاع إنّه صاحب نصف ملكه الشجاعه أو ثلثها، بل أمرها دائر بين الوجود والعدم، نظير ما يقال إنّ التقابل بين فلان كتقابل العدم والملكه، والحال أنّ المجتهد المتجزّى هو الذى تتجزّى ملكه اجتهاده فى بعض المسائل دون بعض، وهـذا غير ممكن لأنه إنْ حصل له الملكه فى اسـتنباط بعضـها، فمثله يعـدّ قادراً على اسـتنباط جميعها وإلّا لم يحصل له الملكه، وهذا هو المطلوب.

والجـواب عنه: وان كـانت بسـاطه الملكه فى نفسـها غير قـابله للانقسـام كمـا مرّ، لكن مقـوله القسـمه لم تكن فى نفسـها بـل فى متعلقهـا، أى يكون التجزى والتبعيض فى أفراد الكلى لا فى اجزاء الكل، إذ كما أنّ حكمٍ من الأحكام الشـرعيه مغايرٌ لاسـتنباطها مع اسـتنباط حكمٍ آخر فى موارد آخرى، فملكه الاسـتنباط فى مسأله كانت هـذا فرد ملكته، تباين فرد آخر من الملكه فى مسأله أخرى، فبساطه

الملکه غیر منافیه لمثل هـذا التبعیض والتجزیه، کما أنّ الأمر کذلک فی سائر الملکات، مثلاً رب شـخص یکون شـجاعاً فی قبال مجموعه معیّنه من الحیوانات، ونفس هذا الرجل لا شجاعه له طائفه أمام أخری وهکذا الأمر فی القبائل والافراد.

وکیف کـان، نحن نشاهـد بالوجـدان اختلاـف طبقـات العلمـاء فی طریقه الاسـتنباط بین المسائـل العقلیه والنقلیه وبین العبـادات والمعاملاـت، حیث یختلف الاسـتنباط فی بـاب الأخبار والروایات عن غیرهما فقـد یعجز تاره عن الجمع بین القواعـد والموازین العقلیه، لکن ذلک لا یوجب التبعیض فی أصل الملکه، بل هو تبعیض فی متعلقها، وهو ممکنٌ بلا اشکال، وغیر ممتنع عادهً. کما أنه لیس بواجبٍ علی حسب ما قال صاحب «الکفایه» من دعوی لزوم أن یکون متجزیاً أولاً قبل أن یکون مجتهداً مطلقاً لاستحاله الطفره، لمـا قـد عرفت من امکـان حصوله ولو بافـاضه ربّـانیه، إلاـ أن یراد ذلـک بحسب العاده، وقـد عرفت صـحه کلامه. وعلیه فالتجزی فی الاجتهاد ممکنٌ ولا محذور فیه.

الـدلیل الثانی: وهو الـذی یستفاد من کلام صاحب «الکفایه»، فإنّه بعـد ذکره للوجه الأول لمانعیه البساطه للتجزی، قال: (کما إذا کانت هناک ملکه الاسـتنباط فی جمیعها، یقطع بعـدم دخل ما فی سائرها به اصـلا أو لا یعتنی باحتماله، لأجل الفحص بالمقدار اللازم، الموجب للاطمینان بعدم دخله کما فی الملکه المطلقه...).

تقریب کلامه: إنّ الکلام فی امکان التجزی إنّما هو بعـد الفراغ عن تحصـیل کلّ ما یلزم من مقدمات الاجتهاد ومبادیه من النحو والصرف واللّغه وسائر ما

يعتبر فيه من المسائل الأصوليه، وبعد حصول هذه المقدمات لابدّ له من الفحص عن جميع أدله أبواب الفقه، لاحتمال وجود دليل أو معارض لدليلٍ فى سائر أبواب الفقه متعلق بهذه المسأله، فمثل هذا الشخص القادر على تحصيل جميع هذه الأمور يعدّ مجتهداً فى الكل، فلا يتصوّر التجزى فى حقّه، وعليه فما فرض كونه متجزياً لا يعدّ متجزياً.

أجيب عنه أوّلاً: بما قد عرفت أن مدارك الاستنباط مختلفه، فربما صار مجتهداً فى بعض مباديه دون بعض، بل لعلّ بعض المسائل لا تحتاج فى استنباطها إلى فرض كونه مجتهداً فى مبادئ أخرى، نظير ملاحظه مبادئ الأخبار فى العبادات حيث تختلف عن ترتب المسائل العقليه اللاّزمه فى باب المعاملات.

وثانياً: نمنع توقف استنباط حكم المسأله لزوم الفحص عن جميع أدله أبواب الفقه، لامكان أن يحصل له القطع بعدم دليلٍ متعلقٍ بتلك المسأله فى بقيه الأبواب.

وثالثاً: لو سُلّم الحاجه إلى الفحص عن جميع الأدله، فإنّ مثل هذا يؤدّى إلى أن يحصل القدره على استنباط جميع المسائل، ضروره أنّه يمكن أن يفحص عن أبواب المعاملات لتحصيل خبرٍ معارضٍ للمسأله التى يكون متجزياً فيها فى باب العبادات، فإذا راجع جميع أدله المعاملات وحصل له الاطمينان بأنها غير معارض لما اريد استنباطه فى المعاملات، وإنْ لم يقدر على الاستنباط فى العبادات، فليس عليه حينئذ أن يعتنى باحتمال وجود معارضٍ فى باب آخر، وإلاّ لأصبح وجود هذا الاحتمال مضرّاً للمجتهد المطلق، مع أنه ليس الأمر كذلك قطعاً، لأن الفحص

بالمقدار اللازم إنْ تحقق كان كافياً فی جواز اعمال نظره، بلا فرق بین المتجزّی والمطلق، كما لا یخفی.

خلاصه الكلام: ثبت مما ذكرنا عدم صحه دعوی الامتناع، لأجل عدم تمامیه أدله المدّعی، ومنه یظهر الوجه فی الموضوع الثانی وهو وقوع المتجزّی وتحقّقه فی الخارج، لأنا نشاهد بالوجدان أنّ جمیع العلماء لیسوا علی حدّ سواء، فبعضهم یكون مجتهداً فی بعض أبواب الفقه دون بعض، بل قد عرفت أنه نُسب إلی بعض أعاظم علماء النجف الأشرف أنّه كان مقلداً فی بعض أبواب الفقه، ومجتهداً فی بعض آخر.

جواز عمل المتجزّی برأیه وعدمه

الجهه الثالثه: ویدور البحث فیها عن أنّه هل یجوز للمتجزی - بمعنی مَن كان له ملكه الاستنباط فی بعض المسائل واجتهد فیه - أن یعمل برأی نفسه فیما خالف رأیه لرأی المجتهد المطلق، أو لابدّ أن یقلّد فیه، أو یعمل بأحوط القولین والرأیین؟

وجوهٌ ذهب قلیلٌ إلی الشقّ الثانی، كما أنّ القول بلزوم العمل بالأحوط أقلّ ممّن ذهب إلی القول السابق. ولكن الأكثر علی الأوّل، كما علیه المحقّق الخراسانی، والسید الاصفهانی والفیروزآبادی وصاحب «منتهی الدرایه»، والمحقّق الخوئی، والمحقق البروجردی وغیرهم، وهو الأقوی عندنا.

هذا، ولابدّ أنْ نشیر إلی أن البحث فی المقام إنّما یكون فیما إذا لم یحصل

للمتجزّى القطع بـالحكم الفرعى، أو القطع بحجيّه ظـاهر ودليل، وإلاّ لا اشـكال فى جوازه، بل يجب عليه العمل برأيه، لأن حجيه القطع ذاتى، فمع قطعه بخطأ رأى المجتهد المطلق يجوز له العمل به.

وبالجمله: فالكلام إنّما يكون فيما إذا كان مدرك المتجزّى فيما يستنبطه: إمّا الظنون الخاصه، أو الظن المطلق الثابت عنده بدليل الانسداد، وفى كلا الموردين الأقوى جواز عمله بما يستنبطه، وحجّيه ما ادّى إليه ظنه فى عمل نفسه.

أمـا على الأوّل: فلأنّ المفروض مساواه هـذا المتجزّى مع المجتهـد المطلق فى الاجتهاد والاسـتنباط فى جميع ما يحتاج إليه هـذه المسأله من الاستنباط، فكما أنّ المجتهد المطلق يستنبط حكم المسأله من خلال حجيّه الظواهر وحجيه الخبر الواحد، ثمّ الفحص عن وجود الـدليل بقـدر الوسع، والفحص عن وجود المعارض المحتمل، ثم والقـدره على رفع التعارض مع وجوده، والجمع بين المتعارضـين لـو اتفـق، فكـذلك هـذا المتجزى يقوم أيضـاً بجميع مـا ذكرنـا فى المطلق، من دون نقضٍ فى شـىء ممّـا ذكر، مما يقتضـى أن يصـبح مساوياً مع المجتهـد المطلق فى الاسـتنباط عن المدارك والحجج، ودفع المعارض، وحينئذٍ لولم يكن ما أدّى إليه ظن المتجزّى حجّهً فى عمـل نفسه، مع فرض التسـاوى المـذكور، لزم أن يكون ذلـك من جهه تخصـيص حجيّه الظواهر أو الخبر أو نحوهمـا من مبـادى الاسـتنباط بخصوص المجتهـد المطلق، مع أنّ أدله حجيتها عامه أو مطلقه، أى إنّ الآيات والروايات وبناء العقلاء التى تعدّ أدله حجيه ظن المجتهد، فهى بعمومها واطلاقها

تشمل المتجزّی كما تشمل المطلق، وليس فی شیء منها ما يدلّ علی اختصاص ذلك بالمجتهد المطلق.

لا- يقال: إنّ بناء العقلاء دليلٌ لبی، فلابد فيه من الأخذ بالقدر المتيقن، وهو المجتهد المطلق، فشموله للمتجزّی مشكوك، والشك فيه مساوق لعدم الحجيه.

لأنا نقول أوّلاً- بعدم انحصار الدليل فی خصوص بناء العقلاء، لما قد عرفت من وجود الآيات والروايات الداله علی حجيه الظواهر والخبر الواحد، وهما معدودان من الأدلّه اللفظيه، ويصح الرجوع إلی عمومها واطلاقها فی الأفراد المشكوكه، ومنها المتجزّی.

وثانياً: يمكن القول بصحه الرجوع إلی بناء العقلاء أيضاً، لما قد عرفت من خلال التوضيح أنّ التجزی لا يحصل ولا يتحقّق فی نفس الملكه، بل هو بالنظر إليه يعدّ مجتهداً كالمطلق إلاّ أنّ التجزی يلاحظ بالنظر إلی متعلقه من المسائل، وهو غير مرتبطٍ بأصل اجتهاده الذی يجيز له الرجوع إلی الظواهر والخبر الواحد، كما لا يخفی.

وبالتالی لا اشكال فی جواز عمل المتجزی الانفتاحی برأيه كالمجتهد المطلق الانفتاحی.

حكم المتجزّی الانسدادی

وأمّا علی الثانی، وهو المتجزّی الانسدادی: فهو أيضاً:

تاره علی تقدير الكشف، وأخری علی تقدير الحكومه.

والأقوى أيضاً جواز العمل بفتوى نفسه فيما خالف رأيه لرأى المجتهد المطلق على كلا التقديرين، لأنه لا يخلو على تقدير الرجوع إلى المدارك والأدله:

أن يحصل له الظن على خلاف ظن المجتهد المطلق، أو لا يحصل له ذلك، بل ظن المجتهد المطلق أوجب ازاله ظنه.

فعلى الثانى: لا يكون له حينئذٍ ظن حتى يرجع إليه، فيتعين عليه التقليد، وهو خارج عن الفرض، هذا كما عن السيّد فى «منتهى الأصول».

أو يقال: إنّه إذا فرض زوال ظنه بواسطه ظن المجتهد المطلق، فحينئذٍ يوافق رأيه رأى المجتهد المطلق، فلا يخرج بذلك عن الاجتهاد والأصول فى التقليد، بل يصير حينئذٍ مجتهداً موافقاً لرأى المجتهد المطلق، فيخرج عن فرضنا لأنه لا يصدق عليه حينئذٍ عنوان أنه يعمل برأيه، بل كان عمله حينئذٍ منطبقاً مع فتوى نفسه وكل من وافقه فيه، فلا يكون حينئذٍ ممّن يقلد المجتهد المطلق كالعامّى، وهذا هو الظاهر من كلام السيّد، حيث قال: (تعيّن عليه التقليد).

وأمّا على الأوّل: بأن كان ظنه باقياً على حاله، فيكون حينئذٍ مظنون المجتهد المطلق موهوماً عنده، لأنه لا يعقل قيام الظن الشخصى بالضدين من الحرمه والحليه لشرب التتن مثلاً، فحينئذٍ على القول بالكشف يصير ظنه بعد تماميه مقدمات الانسداد له ظناً بالحكم الشرعى لنفسه، فلابدّ العمل به.

اللّهم إلاّ أن يقال: إنّه من المقدمات - على تقدير الكشف - عدم وجود ظن المجتهد المطلق على خلافه، وإلاّ لا يكون ظنه حجّه، فهو خارج عن الفرض، لأن

كلامنا ليس إلّا فى الظن الذى كان حجّه فى حقه، وإلّا أصبح مثل الظن الحاصل من القياس، حيث لا فائده فيه ولا يخرج بذلك عن عنوان التقليد، وقد عرفت فى صدر المسأله خروج مثل ذلك عن محلّ الكلام.

كما أنّ الأمر كـذلك فى الظن الحاصل للمتجزّى على تقـدير الحكومه، حيث أنّ حكم العقل بحجّيه الظن بتقرير الانسـداد معلقٌ على عـدم ثبوت المنع الشـرعى عن العمـل به، ومع ثبوت المنع التنجيزى يرتفع موضوع حكم العقـل بـالحجيه، فيخرج عن فرض المسأله، وحيث لم يثبت من الآيات والروايات المنع من العمل بالظن الحاصل من مقـدمات الانسداد، كان ظنه حجّه خصوصاً مع ملاحظه أنّ مـا أفتى به المجتهـد المطلق كـان موهومـاً عنـده وخطـاءً، فـالحكم بجواز الرجوع إليه ليس بـأولى من الحكم بجواز الرجوع إلى ظن نفسه.

فالتحقيق: هو حجّيه ما أدّى إليه ظنه مطلقاً فى عمل نفسه، كما عليه الأكثر، وهذا هو الفرض الثالث من الفروض وهو: وما لو كان قادراً على الاستنباط من القواعد بتمامها بالنسبه إلى تلك المسائل المحتاجه إليها وان كان متجزيّاً بالنسبه إلى أبواب الفقه.

وأمّـا لو كـان تجزيه بالنسـبه إلى القواعـد المرتبطه بتلك المسائل، بأن لا يقـدر الاّ على بعض القواعـد المعموله فى كلّ مسألهٍ لا على جميعها، فلا شُـبهه فى عـدم تحقّق الاجتهاد فى مسألهٍ من المسائل، لعـدم قابليته للتجزيه من هـذه الناحيه، ولازمه هو الحكم بالتقليد فى المسأله لا الاجتهاد.

واحتمـال: جواز الاكتفـاء بتطبيق مـا هو قـادر عليه من قواعـد المسـأله، بضـميمه التقليـد فی غيرها، وتطبيقها علی المسأله والأخذ بنتيجتها، والعمل بها ولو مع مخالفه رأيه لرأی غيره حتّی يكون نحو اجتهاد مشوبٍ بالتقليد.

غير مسـموعٍ جـداً: لوضوح أنّه إذا لم ينطبق عليه عنوان: المجتهـد والعـارف والعـالم والفقيه بالنسـبه إلی تلك المسأله، فلا مجال لهـذا الاحتمال، لوضوح صـدق الجاهل عليه بالنسـبه إلی أصل المسأله بالنظر إلی ما تحتاج إليه من القواعد، فالمسأله واضـحه لا يحتاج إلی مزيد بيان.

جواز رجوع العامی إلی المتجزّی وعدمه

الجهه الرابعه: ويدور البحث فيها عن جواز رجوع الغير إلی المتجزّی وعدمه.

فقـد يظهر من صـاحب «الكفايه» عـدم تجويزه، ولا أقلّ من التوقف إذا لم يكن عارفاً وعالماً بجملهٍ معتـدّ بها من الأحكام، وذكر فی توجيه ذلك:

۱- أنّ أدله التقليد حيث تفيد أن العامی جاهل وهو عالم فتعمّه أدلّته.

۲- دعوی عدم وجود الاطلاق فی أدله التقليد حتی يؤخذ به، وعدم احراز بناء العقلاء أو السيره المتشرعه علی جواز الرجوع إلی مثله.

۳- بل اضاف إليهما صاحب «الفصول» دلاله الأصل علی عدم الجواز فيمن يتمكن من الرجوع إلی المجتهد المطلق.

۴- بل أضاف المحقّق الخوئی لأدله المنع فی «مصباح الأصول» - بعد قبوله

قیام بناء العقلاء علی جواز الرجوع – قال: لکنه غیر مفید، لأنه کذلک ما لم یقع مورد امضاء الشارع، فإذا لم یشمل أدله التقلید لأجل عدم اطلاقها فلا تکون السیره والبناء مفیده. ثمّ أنکر دلاله حدیث أبی خدیجه فی قوله: «یعلم شیئاً من قضایانا» لمثل المتجزی، وقال فی توجیه عدم الشمول له: (قد مضی بحثه بأن شیئاً هنا لیس دالاًّ علی العلّه، بل دالّ علی الکثره بالنظر إلی علوم أهل البیت، فلا نعید) فلأجل ذلک ذهب إلی عدم الجواز تبعاً لصاحب «الکفایه».

أقول: أولاً الأقوی عندنا هو الجواز، کما علیه جماعه من الاعلام مثل السید الاصفهانی، والمحقّق صاحب «نهایه الدرایه» وصاحب «عنایه الأصول» والمحقّق البروجردی، لأن أدله التقلید لا یخلو کونها: أدله لفظیه أو لبّیه، فإن کان من القسم الأوّل، فلا اشکال فی صدقه علی من کان عالماً ومستنبطاً وعارفاً بحکم تلک المسائل عن قواعدها التفصیله، وان لم یکن مطّلعاً علی حکم سائر المسائل من الفقه غیر المرتبطه بهذه المسائل، فإذا صدق علیه عنوان العالم والفقیه والعارف بالسُّنه، فلا فرق حینئذٍ بین کونه عالماً وعارفاً وفقیها بالنسبه إلی جمیع المسائل، أو بالنسبه إلی بعضها، فیتمسک باطلاقه، ولیس هذا من قبیل الأخذ بالعام فی الشبهه المصداقیه له. نعم، لو فرض أنّ اجتهاده فی بعض المسائل کان فی غایه القلّه مثل مسألتین أو ثلاث مسائل ونحوها، صحّ دعوی الشک فی صدق الموضوع عرفاً فی أنّه عالم وعارف أم لا، لکنه خلاف للفرض وعلیه، فدعوی الاطلاق فی أدله التقلید إذا کانت لفظیه غیر بعیده، هذا أوّلاً.

وثانیاً: لو سلّمنا عدم وجود الاطلاق لأدله التقلید فی اللّفظیه منها، منها نستطیع أن نستدلّ بالأدله اللبّیه مثل بناء العقلاء فی ذلک، وقد عرفت أنّ بنائهم قائمٌ علی رجوع الجاهل إلی أهل الخبره فی کل شیء، ولا فرق فیه بین کونه خبیراً فی سائر الأبواب بعد کونه خبیراً فیما یرجع إلیه ممّا قد اجتهد فیه أو لم یکن، بل ربما قیل بأن المتخصص فی خصوص أبواب من الفقه ربما یکون أقوی وأرقی ممّن کان مجتهداً فی الجمیع، کما نشاهد ذلک فی الاطباء فإنّ الحاذق فی خصوص بعض الأمراض ربما یکون أبصر عمّن کان طبیباً عاماً فی جمیع الأمراض، فضلاً عن جواز الرجوع إلیه.

ودعوی: أنّ بناء العقلاء دلیلٌ لبّی لابد فیه من الأخذ بالقدر المتیقن، وهو الرجوع إلی المجتهد المطلق.

مدفوعه: بما قد عرفت منا سابقاً بأن المتجزّی أیضاً ممّن هو داخل فی المتیقن، لکونه مجتهداً مطلقاً بالنسبه إلی تلک المسائل، وأنّ التجزّی لم یکن فی الملکه بل فی المتعلق، وهو غیر ضائرٍ بالبناء، فلا اشکال فی قیام بناء العقلاء علی رجوع الجاهل إلی أهل الخبره فی ذلک، وهو یکفینا فی الدلیلیّه.

وما أجاب عنه المحقق الخوئی: بأنه لا یفید إلّا أن یکون مورد امضاءٍ من الشارع، ممنوعٌ لما قد عرفت:

أوّلاً: من وجود الاطلاق فی أدله التقلید اللفظیه.

وثانیاً: لو سلّمنا عدم وجود الاطلاق، لکن نقول یکفی فی حجیّه بناء العقلاء

عدم الردع من الشارع، لأن البناء من العقلاء لولا الردع يعدّ من الأمور التى يدلّ عقل كلّ عاقلٍ على حجيّته، فلا نحتاج فى اثبات حجيّته إلى الامضاء، بل يكفى عدم ثبوت الردع، وهو كذلك فى المقام.

هذا، وممّا ذكرنا يظهر وجود حكم العقل على جواز الرجوع إلى أهل الخبره فيما اجتهد فيه، وكان من أهلها، حتّى ولولم يكن مطّلعاً ولم يكن من أهلها بالنسبه إلى سائر الأبواب المربوطه، خصوصاً مع ملاحظه ما قلنا من احتمال كون المتجزّى فيما اجتهد وتخصّص يعدّ أقوى من المطلق، بل غايه ما فى الأمر أنّه لو فرض تساويهما فى المعرفه فلا يحكم العقل إلاّ بالتخيير فى الرجوع إليه أو إلى المجتهد المطلق، كما لا يخفى.

وبالجمله: ثبت من خلال جميع ما قلنا من وجود الاطلاق فى أدله التقليد، واحراز بناء العقلاء فى مثل المورد، ولا أقلّ من عدم ثبوت الردع عنه لولم نقل ثبوت عدم الردع، وحكم العقل بالجواز والتخيير مع التساوى، فإنّه لا يبقى للأصل مجالٌ، لأنه مرجعٌ عند فقد الدليل، فإذا وجد عدم.

وأمّا السيره المتشرعه: فمفقوده لأجل أنّه أقلّ ما يتفق بأن يثبت فى الخارج أنّ أفراد فلاناً من المجتهد المتجزى، بل الأمر خارجاً دائر بين العامى والطالب الذى لم يبلغ مرتبه الاجتهاد، وبين المجتهد المطلق، ولذلك لم تثبت السيره المتشرعه.

وعليه، ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الأقوى هو جواز رجوع الغير إليه، بلا فرق بين كون المتجزى انفتاحياً أو انسدادياً، وعلى الثانى بين كونه كشفياً أو حكومتياً، واللّه العالم.

نفوذ قضاء المتجزّی وحکومته

الجهه الخامسه: ویدور البحث فیها عن وهی نفوذ قضائه وفصل خصومته.

ففی «الکفایه» فقد اشکل أولاً فی ذلک، ثم قال: نعم، لا یبعد نفوذه فیما إذا عرف جمله معتداً بها واجتهد فیها، بحیث یصح أن یقال فی حقّه عرفاً إنّه لمن عرف أحکامهم کما مرّ فی المجتهد المطلق المنسّد علیه باب العلم والعلمی فی معظم الأحکام) انتهی کلامه(۱).

ویظهر من المحقّق الخوئی وصاحب «منتهی الدرایه»، بل عن السید فی «العروه» فی المسأله ۲۲ فی بیان شرایط من یصحّ الرجوع إلیه، حیث جعل من الشرایط کونه مجتهداً مطلقاً، ففی القضاء یکون بالأولویه علی حسب ما قاله الخراسانی قدس سره ، بل علیه کثیر من أصحاب التعلیق، حیث لم یعلّقوا علی کلامه فی العروه کالمحقّق السید البروجردی، والسید عبدالهادی الشیرازی، والاصطهباناتی وغیرهم.

خلافاً لجماعه آخرین مثل السیّد الاصفهانی قدس سره فی حاشیته علی «العروه» فقد قال بالجواز مع عدم وجود المطلق إذا کان عالماً بجملهٍ معتدٍ بالأحکام، وتبعه علی ذلک صاحب «عنایه الأصول» والمحقّق الشیخ محمد تقی البروجردی، وهذا هو الأقوی.۹.

۱- الکفایه: ج۲ / ۴۲۹.

أقول: إنّ ما استدلّ به على عدم الجواز غير مفيد لذلک:

أمّا بناء العقلاء فقد عرفت دلالته على الجواز من ارجاع الجاهل إلى أهل الخبره، ولو فى جهةٍ خاصه كالقضاء مثلاً.

وأمّـا احتياجه إلى الامضاء فقد عرفت أنّه يكفينا عدم ثبوت الردع ولم يثبت، لأن ما يتوهم ردعه ليس ملاحظه الدليل الشرعى عليه، وهو ليس إلاّ المقبوله ومشهوره أبى خديجه، ففى الأول منهما كان فيها: «من نظر فى حلالنا وحرامنا وعرف أحكامنا» بأن يقال إنّ الجمع المضاف وهو قوله: (أحكامنا) يفيد العموم، أى العارف بجميع الأحكام، فينطبق ذلک على المجتهد دون المتجزى، وفى الثانى، قوله عليه السلام : «يعلم شيئاً من قضايانا» فهو أيضاً جمعٌ مضاف مثله، فالكلام الكلام.

والجواب عنه: إنّه لاـ يمكن أن يراد منه ذلک، لأن العلم بجميع الأحكام بالفعل غير حاصل لغير الأئمه المعصومين عليهم السلام ، أو لا أقلّ من الندره بغايتها، فلابدّ أن يراد بجمله معتدّ به من الأحكام ولو كان فى خصوص باب القضاء، لا فى مثل مسأله أو مسألتين، فإذا كان مجتهداً فى خصوصهما بل ربما يعدّ اعلم من الغير الذى كان مطلقاً، ويكفى فى جوازه وإنْ لم يكن مجتهداً فى غير باب القضاء.

وكذا يقال فى المشهوره، مع أنّه على نسخه «الكافى» الذى أضبط: «من قضائنا» حيث لا يفيد إلاّ العلم بجملةٍ من أحكامهم عليهم السلام فى باب القضاء، وهو ليس الاّ قليلاً، فيصير هذا مقدماً على نسخه «التهذيب» و«الفقيه» حيث أنّ المذكور

فیهما قوله: «شیئاً من قضایانا» مع أنّک عرفت الجواب فیما سبق، ولو سلّم أن الثابت هو الأخیر، وسلّمنا کون لفظ (من) بیانیه والاّ یمکن أن یراد منه التبعیضیه، فیراد منه العلم بشیء من أحکامهم وقضائهم، وعلی فرض تسلیم کون الشیء هنا بمعنی الکثره، لکونه فی قبال علوم أهل البیت، لوضوح أنّ علمنا بالمقایسه إلی علمهم علیهم السلام لیس بمثل القطره فی مقابل البحر، ولذلک قیل وحُکی إنّه قیل لصاحب الجواهر قدس سره عند احتضاره وانکشاف الغطاء عنه أنه کان ممّن «عنده شیء من علم جعفر بن محمد علیهماالسلام » برغم أنّه کان من أعاظم الفقهاء وعمدهم وممن وفقه اللّه لتحریر دوره کامله فی الفقه، وبرغم کلّ ذلک نقول یکفی فی نفوذ حکم المتجزّی اطلاعه علی جملهٍ معتده من المسائل فی باب القضاء، وعلیه فلا دلیل علی لزوم کونه مجتهداً مطلقا، هذا فضلاً عن أنّه قلنا بلزوم تقدیم نسخه «الکافی» علی غیره، وهو غیر مشتمل علی ذلک، فیصدق علی المتجزی عناوین الفقیه والعارف، وینفذ حکمه وقضائه لانه یصدق علیه أنّه یعلم شیئاً من قضائنا، ومن المعلوم أنّ ما وصل إلینا من حکم الأئمه فی باب الخصومات معدوده، لیس بکثیر یوجب العسر فی اطلاعه، مضافاً إلی الاشکال فی أصل دلاله لفظ (شیئاً) علی الکثره من حیث المقایسه، وکونه کذلک هو المراد أوّل الکلام، واللّه العالم.

* * *

فصلٌ: بیان شرائط الاجتهاد

وهو مشتمل علی أمرین:

الأمر الأوّل: فی أنّه هل یشترط فی تحقّق الاجتهاد المعرفه بالعلوم العربیه من الصرف والنحو واللغه، ثُمّ الأصول والتفسیر وعلم الرجال والمنطق والمعانی والبیان أم لا؟

أقول: الذی لابدّ أن یُنبّه علیه قبل ذلک أنّ هذا البحث فی الحقیقه مرتبط بشرایط الاجتهاد لا المجتهد، بخلاف البحث السابق علیه حیث کان بحثاً مرتبطاً بالمجتهد، والظاهر أنّه شرطٌ للاجتهاد فی الجمله، لوضوح أنّ أغلب مدارک الفقه هو الکتاب والسنه، وهما من جهه کونهما من لسان العرب یتوقف الاستنباط منهما أولاً علی فهمها، وفهمهما یتوقف علی معرفه علم الصرف ومعرفه الهیئات المختلفه الطارئه علی الماده وتصاریفها، والتی تؤدّی إلی الوقوف علی المعانی الدخلیه فی دلاله المراد من المضیّ والاستقبال والأمر وغیرها.

وأیضاً یجب الاطلاع علی النحو، إذ یعرف من خلال قواعد النحو المعانی الترکیبیه الحاصله من ترکیب العوامل اللفظیه والمعنویه مع المعمولات، فیلزم معرفه الفاعل والمفعول والحال والمبتدأ والخبر، ونحوها ممّا یوجب اختلاف حرکه الکلمه الموجب لاختلاف معانیها.

وأیضاً یجب الاطلاع علی اللغه، للزوم احراز المعانی المفردات الوارده فی الأدله، کلفظ الصعید والغُسل والمَسح والمفازه والکعب ونحوها من الالفاظ التی تعلّق بها الحکم الشرعی.

وأیضاً یتوقف الاستنباط والاجتهاد فی الأحکام علی معرفه علم الأصول، لکن معرفته یکون أشدّ بکثیر من توقفه علی سائر العلوم، لأن ملکه الاجتهاد لا تحصل إلاّ باتقان مسائل هذا العلم، وصیرورته ذا رأی فی مسائله، لابتناء أکثر المسائل الفقهیه علیه، لأنها یستنبط من مجموعه من الأمور هی الأخبار الآحاد وظواهر الکتاب والسنه والاجماع والأخبار المتواتره، فلابدّ من الاطلاع علی علم الأصول لیستطیع من خلال ذلک اثبات حجیه خبر الثقه أو العدل أو الموثوق به وکذا ظهور الکتاب والسُّنه، بل مطلق الالفاظ، وکذا یحتاج الفقیه أن یکون عارفاً بکیفیه معالجه الأخبار المتعارضه واثبات حجّیه أحدهما تعیناً أو تخییراً، وغیر ذلک من المباحث المرتبطه بالالفاظ.

هذا، ومن جانب آخر یجب معرفته بالأصول العملیه مثل حجیه الاستصحاب والبراءه والاشتغال، وحکم تقدم الأصل السببی علی المسببی، وحکومه بعض الأصول علی بعض، بل قیل إنّ علم الأصول لیس علماً مستقلاً برأسه، وإنّما هو عباره عن مسائل متفرقه عن علوم جمّه بعضها متعلق بالنحو وبعضها بالصرف وبعضها بالبیان کمسائل الحقیقیه والمجاز، وبعضها باللّغه کبعض مباحث الألفاظ، فیسمّی هذا المرکب المجموع من تلک المسائل بالأصول.

أقول: توقف الاجتهاد على هـذه العلوم - كما عن السيد فى «منتهى الأصول» - ، وإن لم يكن بتمامه صحيح، لوضوح أنّ بعض المسائل المذكوره لم يكن مرتبطاً بشيء من تلك العلوم مثل المباحث التى اشرنا إليها آنفا من الأصول العمليه والتعارض بين الخبرين ومعالجه المعارضه بينهما وأمثال ذلك.

وممّا ذكرنا ظهرت الحاجه إلى معرفه علم الرجال والحديث والتفسير فى الجمله، بلا فرق بين من يقول بجواز العمل بخبر الضعيف إذا كان معمولاً به بين الأصحاب، أو موفقاً للمشهور كما عليه الأكثر، أو لم نقل بذلك، وبلا فرق بين القول بأن إعراض الاصحاب يوجبُ الوهن أو لم نقل، وعلى أى تقديرٍ لابدّ فى الاجتهاد من الاطلاع على العناوين المنطبقه على الأخبار من الصحه والثقه والحسن وغيرها، فما ترى من التفصيل فى الحاجه إلى علم الرجال بين الطائفتين فى الشده وغيرها كما صرّح به المحقّق الخوئى وغيره ليس على ما ينبغى.

المقدار الواجب من معرفه العلوم

بعد ما ثبت مما ذكرنا آنفاً من توقف الاجتهاد على معرفه مجموع من العلوم وليكن على ذكر منك أنّه يكفى فى المعرفه بالمقدار الذى يكون كافياً له من كلّ علم بحيث يستطيع به أن يقوم بعمليه الاستنباط، ولا حاجه لأن يكون متبحّراً ومتخصصاً فيه، والاطلاع على كلّ مسائله الجزئيه من الحالات الطارئه على التركيبات والهيئات فى الصّرف والنحو، ونحوهما من سائر العلوم، لعدم توقف

الاستنباط وابتنائه على مثل ذلك. كما أنّه يكفى فى الاطلاع على علم التفسير بمقدار ما يقدر على الاستنباط فى الآيات المربوطه بالأحكام، وهى كما قيل عباره عن خمس مائه آيه، ولذلك لا حاجه إلى الاطلاع عن آيات القصص والحكايات والمواعظ، وإنْ كان الاطلاع عليها دخيلاً فى حُسن الاستنباط والاجتهاد قطعاً.

هذا كلّه تمام الكلام فى الأمر الأوّل.

الأمر الثانى: بعد الوقوف على احتياج المجتهد إلى هذه العلوم، يأتى البحث عن أنّه يجوز أن نكوّن علماً مستقلاً مشتملاً على تلك القواعد والموازين ونسمّيه بعلم الأصول، أو لا يجوز ذلك لكونه بدعه، وكلّ بدعه ضلاله وحرام؟

ذهب عامّه الأخباريين إلى الثانى بزعم منهم أنّ علم الأصول علم لم يثبت وجوده فى زمن الأئمه عليهم السلام وأصحابهم إلى زمان ابن أبى عقيل وابن الجنيد، بل هو علم أبدعه العامه وبناءه على مجموعه من الاستحسانات والظواهر الظنّيه الثابته فى الألفاظ، ثم تبعهم على ذلك جماعه من الاماميه وألّفوا الكتب فى علم الأصول، وحيث لم يكن هذا الأمر بأمرٍ من الأئمه عليهم السلام وأصحابهم فيكون بدعه وحراماً.

وهذا بخلاف علماء الأصول فقد انكروا دعوى البدعه، لأن عدم وجود ذلك فى عصر الأئمه عليهم السلام كان لأجل عدم احتياجهم إليه، لأن حوائجهم كانت يرتفع بالرجوع إليهم شفاهاً أو كتباً، وكانوا مستغنين عن تحصيل تلك القواعد بهذه الكيفيه، بخلاف الذين عاشوا بعد عصر الغيبه حيث عجزوا عن الوصول إليهم،

وحرموا لقاءهم وزيارتهم، ولذلك اضطروا إلى تدوين هذه القواعد فی کتاب حتّی یسهل تناوله للطالبین والراغبین، هذا فضلاً عن أنّ السلف أیضاً کانوا یذکرون تلک القواعد فی ابتداء کتبهم مقدمةً ثم یدخلون فی المباحث الفقهیه، کما نشاهد مثله فی کتاب «الحدائق» ولذلک لا یمکن عدّ التدوین مستقلاً أمراً منحازاً عن المباحث الفقهیه، وبدعه محرّمه، إذ لا بدعه فی مثله هذا أوّلاً.

وثانیاً: لو سلّمنا کون التدوین بدعه، لکن لیس کلّ بدعه حرام، بل تختلف بالنظر إلی الأحکام الخمسه موجوده، لأنه من الواضح أنّ بعض الأمور المتداوله فی زماننا لم تکن بهذه الکیفیّه فی زمن الأئمه علیهم السلام مثل المصاحف أو کتب الأدعیه المطبوعه وأمثال ذلک من الأمور الخیریه والعناوین البریّه وغیرها، وعلیه فمجرد عدم وجودها فی تلک الأزمنه لا یعنی بطلانها، وبالتالی فلا حاجه فی مثل هذه المسائل إلی بحثٍ أزید من ذلک، کما لا یخفی.

وبالجمله: فما تعصّب له بعض الأخباریّین من تحریم تدوین علم الأصول بحجّه أنّه یعدّ من العلوم التی أسّسها أهل السنه، وهم مخالفون لطریقه الأئمه علیهم السلام فی الأحکام والمسائل الفقهیه، لیس علی ما ینبغی أن یتوجّه إلیه، لأن کل عمل إذا کان بنفسه حسناً عند العقلاء، وطریقاً أسهل للوصول إلی المطلب، لابد أن یؤخذ به إذا لم یرد فیه نهی، حتّی لو کان عند مخالفینا، وقد ورد عنهم علیهم السلام قولهم: «الحکمه ضالّه المؤمن أخذها حیث وجدها» مما یفید لزوم الفحص عن الحقّ بالوسائل المتاحه، کما لا یخفی.

* * *

فصلٌ: بيان حال الاجتهاد من حيث التخطئه والتصويب

قال صاحب «الكفايه»: (اتفقت الكلمه على التخطئه فى العقليات، واختلفت فى الشرعيات. فقال أصحابنا بالتخطئه فيها أيضاً، وأنّ له تبارك وتعالى فى كلّ مسألهٍ حكمٌ يؤدّى إليه الاجتهاد تارهً وإلى غيره أخرى، وقال مخالفونا بالتصويب وأنّ له تعالى أحكاماً ما بعدد آراء المجتهدين، فما يؤدّى إليه الاجتهاد هو حكمه تبارك وتعالى)(۱).

أقول: يقع الكلام والنقاش فى كلا الموردين:

أمّا العقليّات: فلابدّ أن نبيّن ما يجرى فيها الخطأ وما لا يجرى، لأن العقليات:

۱- إنْ كانت من قبيل الوجدانيات التى يكون درک العقل وتصديقه مقوماً لحكمه كالتحسين والتقبيح العقلى، فلا محيص فيها من التصويب محضاً، ولا يتطرق فيه الخطاء أصلًا، لأن حقيقه الحسن العقلى ليس إلاّ عباره عن درک ملائمه الشىء لدى القوه العاقله كدرک سائر ملائمات الشىء لدى سائر القوى النفسانيه، مثل الذائقه والسامعه والشامه ونحوها، ممّا هو فى الحقيقه تكون من آلات درک النفس، وهو فى قبال القُبح العقلى الذى هو عباره عن درک المنافره من القوّه العاقله، حيث يسمى ذلک بالقبح العقلى، ففى هذه العقليات يمتنع تطرّق الشک

۱- الكفايه: ج ۲ / ۴۳۰.

لامتناع خفاء الوجدانیات علی الوجدان.

۲- وأمّا إنْ کانت من قبیل العقلیات الاستکشافیه التی یکون مورده الأحکام العقلیه التی تقع طریقاً إلی استکشاف الواقعیات والملازمات، مثل استکشاف وجود الملازمه بین وجوب المقدمه وذیها، حیث أنّ الملازمه أمرٌ واقعی تارهً یُدرکها العقل، وأخری لا یدرکها، وکذا استحاله شیءٍ واقعاً مثل اعاده المعدوم مثلاً حیث قد یدرکها العقل بالامتناع وآخر بالامکان وعدم الامتناع، أو ادراک المصالح والمفاسد النفس الأمریه فتاره قد نصل إلیها وأخری لا نصل، نفی هذه العقلیات لابدّ من القول بالتخطئه، لأنّه یلزم من القول بالتصویب فیه اجتماع الضدین، بل النقیضین وهو محال، لوضوح أنّ الواقع فی مثل اعاده المعدوم لا یکون إلّا بواحدٍ من الامکان والامتناع، مع أنّ لازم التصویب هو القول بجمع الممکن والممتنع فی شیء واحد، لأجل ملاحظه عقل الشخصین الذین قد اختلفا فی تحققه، وهو مستحیل قطعاً. وعلیه فلابدّ أن یکون مراد المحقّق الخراسانیمن اتفاق الکلمه علی التخطئه فی العقلیات هو القسم الثانی دون الأوّل.

وأیضاً: لا فرق فی هذا القسم من تطرّق التخطئه:

بین الحکم العقلی الذی موضوعه حکمٌ شرعی مثل مسأله جواز اجتماع الأمر والنهی وامتناعه، ومثل حُسن الاطاعه وقبح المعصیه - لولم نقل کون الثانی من القسم الأول - لأنه فطری جِبلّی لا خطاء فیه، وعلیه فما أدخله المحقّق الجزائری فیه لا یخلو عن تأمّلٍ بخلاف المثال الأول.

وبين الحكم العقلى الذى لا مساس له بالأحكام الشرعيه أصلا، مثل مسأله اعاده المعدوم وأمثال ذلك.

هذا تمام الكلام فى العقليات.

تحرير محلّ النزاع فى التصويب الشرعى

وأمّا فى الشرعيّات: فقد نسب المحقّق الخراسانى التصويب إلى مخالفينا بخلاف أصحابنا، وقال إنّهم متفقون على التصويب.

هذا، ولكن لابدّ قبل الخوض فى اثبات ذلك من تعيين محلّ النزاع، فنقول:

قد عرفت فى صدر البحث فى أوّل الاجتهاد والتقليد أنّ العامه عرّفوا الاجتهاد بأنّه: (استفراغ الوسع فى تحصيل الظن بالحكم الشرعى من الطرق الظنيه والاستحسانات والأقيسه والاستقراءات)، وأمّا عندنا فالاجتهاد عباره عن استنباط الحكم الشرعى عن مداركه المعتبره.

ثمّ إنّهم قسّموا الظن الحاصل لهم بالحكم الشرعى على قسمين:

أحدهما: الظنون الحاصله من الكتاب والسنه، ففى مثلها قائلون بالتخطئه.

وأخرى: الظنون الحاصله من الأدله غير العلميّه مثل الاقيسه والاستقراءات، ففيها قائلون بالتصويب وعليه فهم لا يخالفونا فى الظن بالأحكام الحاصله من الكتاب والسنه من حيث التخطئه، وإن شئت الاطلاع على ذلك لاحظ كلام الآمدى، حيث قال: «المسأله الظنيه من الفقهيات إمّا أن يكون فيها

نص أو لا يكون، فإن لم يكن فيها نص فقد اختلفوا فيها.

فقال: قوم كلّ مجتهدٍ فيها مصيبٌ، وأنّ حكم اللّه فيها لا يكون واحداً، بل هو تابعٌ لظن المجتهد، فحكم اللّه فی حقّ كلّ مجتهدٍ ما ادّی إليه اجتهاده، وغلب علی ظنه، وهو قول القاضی أبی بكر وأبی الهُذيل والجُبّائی وابنه.

وقال آخرون: المصيب فيها واحدٌ ومن عداهُ مخطئ، لأن الحكم فی كلّ واقعه لا يكون إلّا معيناً، لأن الطالب يستدعی مطلوباً وذلك المطلوب هو الأشبه عند اللّه فی نفس الامر) ومثله كلام الغزالی وغيره فراجع(۱).

ثم علی فرض كون التصويب فی الأحكام الشرعيه قول العامه ولو بعضهم، وفرضنا صحّه هذا الانتساب - كما اشتهر علی الألسن من المتقدمين إلی زماننا هذا - فهل هو صحيح أم لا؟ فقد يتصور فی مرحله الثبوت علی أقسام أربعه:

القسم الأول: بفرض كون مرادهم من التصويب هو خلوّ الواقعه عن الحكم بجميع مراتبه، من الفعليه والانشائيه والاقتضائيه، وتوقف وجود الحكم علی قيام ظن المجتهد، بحيث لم يتحقق الحكم قبل اجتهاد المجتهد ولم يوجد شیءٌ اصلا، وهذا هو التصويب المنسوب إلی الأشعری.

أقول: إنّ هذا القسم من التصوير غير معقول ومحال وباطل لوجوه:

۱- كتاب أصول الفقه المقارن: للعلامه السيد محمد تقی الحكيم، ص۶۱۷. وأيضاً: منتهی الدرايه: ج۸ / ۴۴۶.

الوجه الأوّل: لاستحاله الفحص عن العدم البحت.

الوجه الثانی: لاستلزامه الدور المُحال، لتوقف الاجتهاد علی الحکم وتوقف الحکم علی الظن به.

الوجه الثالث: محذور تقدیم الشیء علی نفسه.

وقد أجیب عن الثانی والثالث: (بأن العلم بالحکم أو الظن به لا یتوقفان علی الثبوت الحقیقی، لأن معروض هذه الصفات إنّما هو ذات الشیء بوجوده الزعمی الذهنی، ولکن لا بما أنه یلتفت إلی ذهنیته فی قبال الخارج، بل بما یری کونه عین الخارج، کما أنّ الحکم بحقیقته غیر متوقفٍ علی علم المجتهد أو ظنه به، لما ذکرنا من أنّ حدوث الحکم للذات إنّما یکون فی حال اعتقاد المجتهد به لا مقیداً به)(۱).

وفیه: لا ـ یخفی عدم تمامیه هذا الجواب لما فرضوه، لأنه قد فرض أنه قبل اجتهاد المجتهد وحصول الظن له لیس فی الخارج حکمٌ أصلًا، فما دام لم یحصل له الظن أو العلم لم یجعل له الشارع حکماً، لعدم تحقّق موضوعه، فحصول الحکم بوجوده الواقعی والخارجی حقیقهً متوقف علی حصول العلم والظن للمجتهد بسبب الاجتهاد، والمفروض أنّ العلم والظن بالحکم الذی کان وجوده موقوفاً علیهما، لابدّ أن یکون قبل حصولهما حتّی یصحّ التحصیل والاجتهاد فیه، فیتحقق به الوصفان أی العلم أو الظن بعده، وهذا هو التوقف الدوری، ومحذور تقدم الشیء

۱- نخبه الافکار: ص ۲۳۰.

على نفسه، وعليه فتصوير التصويب بهذا المعنى مستلزمٌ لأمرٍ محال كما عرفت.

الوجه الرابع: أنه باطلٌ للاجماع وتواتر الأخبار على وحده الحكم الواقعى المشترك بين العالم والجاهل، وإنْ شئت الاطلاع على تلك الأخبار فراجع الوسائل المجلد ١٨ فى أبواب صفات القاضى تجد أخباراً كثيره تفيد أنّ العلم مخزونٌ عند أهله، وكلّ ما لم يخرج من أهل البيت عليهم السلام فهو باطلٌ، هذا فضلاً عن الروايه التى تقول إنّ للمصيب أجران وللمخطئ أجر واحد، إلى غير ذلك من الأخبار الداله على وجود الحكم فى كلّ واقعه قبل اجتهاد المجتهدين.

القسم الثانى: فرض أن يكون مرادهم من التصويب، هو أنّ اللّه تعالى أنشأ أحكاماً واقعيه بعدد آراء المجتهدين قبل اجتهادهم، على طبق ما يؤدّى إليه ظنهم، ويستقرّ عليه رأيهم، لأن اللّه تبارك وتعالى عالمٌ بما يؤدى إليه آرائهم. وعليه، فحكم كلّ واحدٍ منها هو الذى أدّى إليه ظن المجتهد واقعاً.

أقول: هذا المعنى من التصويب وإنْ هو سالمٌ عن المحاذير العقليه السابقه من الدور وطلب المعدوم وتقدّم الشىء على نفسه، إلّا أنه باطل من جهه قيام الاجماع وتواتر الأخبار على وحده الحكم المشترك بين الكل، خصوصاً مع بملاحظه أخبار الاحتياط والأمر به الذى هو إنّما لأجل التحفظ على الحكم الواحد الواقعى وعدم الابتلاء بمخالفته.

القسم الثالث: أن يكون المقصود من التصويب هو الاعتراف بأن هناك حكماً واقعياً ثابتاً قبل الاجتهاد، يشترك فيه الكل، غير أنه لا يكون فعلياً عند

توصّل الاجتهاد على خلافه، وأن الحكم الفعلى المنجّز هو خصوص ما أنشأه اللّه تعالى على طبق اجتهاده، فيصبح الحكم الواقعى حينئذٍ حكماً انشائياً، والحكم الذى يؤدى إليه نظر المجتهد حكماً فعليّاً.

أقول: التصويب بهـذا المعنى لاـ يسـتلزم محالاًـ ولا باطلًا كسابقه، بل لكون الحكم الفعلى حينئـذٍ منوطاً برأى المجتهـد الصادف للواقع يكون حكمـاً فعليـاً، وإلّا كان الواقع حكماً انشائياً والفعلى هو الـذى ادّى إليه ظن المجتهـد، بل هو ممّا لا محيص عنه عند من قـال باعتبار الأخبار والأمارات من باب السـببيّه والموضوعيه، وهـذا هو المسـمّى بالأحكام الظاهريه فى قبال الأحكام الواقعيه، إلّا أنه لا دليل لنا لاثبات هـذا الحكم من التصويب، ولعلّ إلى ذلك يشـير الجمله المعروفه والمشـهوره وهى: (إنّ ظنيه الطريق لا ينـافى قطعيه الحكم) ومعناهـا أنّ مـا ادى إليه ظن المجتهـد يعـدّ حكمـاً قطعيـاً فعلياً منجزاً، فيه المصـلحه والمفسـده على السـببيه والموضوعيه، وإنْ كان الطريق بالنسبه إلى الحكم الواقعى المشترک بين العالم والجاهل ظنياً.

هـذا إن أريـد من الحكم المقطوع هو الحكم المجعول، وإلّا يمكن أن يكون المراد من الحكم هو الأعمّ من المجعول والوظيفه، فلا يرتبط حينئذٍ بالتصويب بالمعنى الثالث، بل يدخل فى التصويب بالمعنى الرابع كما ستأتى الاشاره إليه قريباً.

وأمّا التصويب بالمعنى الرابع: وتقريره على مختار مثل الشـيخ ومن تبعه، هو أنّه بناءً على الالتزام بحجيه الامارات والطرق من باب الطريقيه يكون الحكم

الواقعی انشائیاً والظاهری فعلیّاً، إلاّ أنه لا بمعنی وجود المصلحه والمفسده فی نفس هذا الحکم، بل کان حجیّه العمل بها لأجل الوصول إلی الواقع.

أقول: لو کانت هذه الطریقیّه ذا مصلحه کانت المصلحه السلوکیه لا ـ مصلحهً - فی قبال الواقع کما علیه القائلون بالسببیه والموضوعیه - ولا ـ مانع منها شرعاً ولا ـ عرفاً، وأمّا مشکله الحکم الواقعی والظاهری والجمع بینهما بالتنافی، قد أجیب عنه فی محله بأجوبه، إلاّ أنه أیضاً لا یقبله صاحب «الکفایه» حیث ذهب إلی أنّه لیس هنا حکم مجعول یُسمّی بالحکم الظاهری الفعلی، بل الموجود هنا لیس إلاّ الحجّه بمعنی المنجزیّه لدی الاصابه والمعذّریه لدی المخالفه، فالفعلیّه علی کلّ حالٍ یعدّ من أوصاف الحکم الواقعی، غایه الأمر إن صادفت الأماره الواقع یصبح الحکم الواقعی فعلیاً حتمیاً، وإلاّ یکون فعلیاً غیر حتمی، وعلی هذا المبنی لیس لنا حکم غیر الحکم الواقعی حتّی یلاحظ فیه التصویب، فیکون المجتهد بالنسبه إلی الحکم الواقعی من المخطّئه قطعاً کما لا یخفی.

* * *

فصلٌ: فی حکم تبدّل اجتهاد المجتهد بالنسبه إلی الأعمال

قال المحقّق الخراسانی: (إذا اضمحلّ الاجتهاد السابق بتبدّل الرأی الأول بالآخر، أو بزواله بدونه، فلا شبهه فی عدم العبره به فی الأعمال اللاّحقه، ولزوم

اتباع الاجتهاد اللاحق مطلقاً أو الاحتياط فيها... إلى آخر کلامه).

أقول: قبل الخوض فیما ذکره قدس سره لابدّ أن نذکر أمراً آخر لا تخلو عن فائده، وهنا محل ذکره وتحقیقه، وحیث لم یتعرض له المحقق الخراسانی فی کلماته کان علینا بیانه تتمیماً للفائده، وهو أنه: إذا اجتهد المجتهد عده مسائل فقهیه فی فتره زمنیّه وحینئذٍ: تارهً یوفّق للعمل بهذه الأحکام المستنبطه مقترناً باجتهاده، وأخری لا یعمل بها إلّا بعد مضیّ زمان عن وقت استنباطه، والبحث هنا فی أنه:

هل یجب علی هذا المجتهد تجدید النظر فیما استنبطه أوّلاً فی الزمن السابق مطلقاً، أو لا یجب مطلقا، أو یجب مع تفصیلٍ وهو إنّه یجب علیه تجدیده فیما إذا نسی مدرکه، ولا یجب عند التذکر، أو یجب فیما إذا ترقّی فی القوه ولا یجب فیما إذا کان علی نفس الرتبه السابقه؟ وجوه وأقوال:

وتحقیق القول هو أن یقال: إنّه إذا فرضنا أنه قد استنبط الحکم عن مدارکه المعتبره التی تثبت حجیتها عنده، وعمل بما هو وظیفته فی الاجتهاد والفحص عن المخصصات والمقیدات والمعارضات، فلا اشکال حینئذٍ أن له العمل بهذا الاجتهاد وبما استنبطه والافتاء به لمقلدیه، من غیر فرق بین تقارن زمان العمل مع اجتهاده أم لا، ضروره أن وجوب العمل علی طبقه یکون لازم الحجیه، والمفروض عدم تفریطه وتقصیره فی الاجتهاد، ولو فرض کون زمان الحاجه غیر زمان الاستنباط، فلا یجب علیه التجدید مطلقاً، وإن فرض أنه قد فرّط وقصّر فی زمان الاستنباط فی اجتهاده، فلا یجوز له العمل به ولا الافتاء لمقلدیه حتی فی

زمان الاستنباط الذى كان مقروناً بزمان العمل، لعدم كون اجتهاده حينئذٍ له حجّه.

وعليه، فظهر مما ذكرنا أن الاقوى هو القول بعدم وجوب تجديد النظر مطلقاً.

بعد ما ثبت عدم وجوب تجديد النظر، نرجع إلى ما أوردناه فى صدر المسأله:

القسم الأوّل: والحكم فيه هو عدم العبره بالاجتهاد السابق فى الأعمال اللاحقه، لأنه قد ظهر له لاحقاً فساد اجتهاده السابق على كلّ حال، سواء تبدّل نظره ورأيه إلى رأى آخر أم لم يتبدل، وبلا فرق فى تبيّن فساده بين أنه قد ظهر عنده أنه لم يأت بالفحص بالمقدار اللازم الذى يوجب له الاطمينان بعدم المخصّصات أو الظن بعدمها، مما يؤدّى إلى أن يتبين له أنه لم يكن رأيه حجّه من أوّل الأمر، بل مجرد تخيّل الحجيه، وأنّ ما أتى به من الاعمال من العبادات والمعاملات المبنى عليه لم يكن مطابقاً مع الحجّه، بل كان مطابقاً مع تخيّل الحجيّه، فيكون فاسداً وباطلاً، فضلاً عن كشف الخلاف، فكيف يمكن القول بجواز العمل على طبقه؟ وهذا من أوضح الواضحات.

كما لا كلام ولا اشكال فى لزوم اتباع الاجتهاد اللّاحق مطلقاً، أى سواء كان كلّ منهما بالقطع أو بالأماره أو من خلال العمل بالأصول الشرعيه أو العقليه أو مختلفين، وسواء قلنا بكون الأمارات حجّه من باب السببيه أو الطريقيه الصرفه، أو مع الحكم الطريقى، وسواء تذكّر مدارك اجتهاده السابق أو لم يتذكرها.

هذا كله فى القسم الأوّل، أى إذا اضمحلّ اجتهاد السابق وتبدل إلى رأى لاحق.

القسم الثانى: هو ما لو زال رأيه الأول ولم يتبدّل إلى رأى آخر، فلا محيص فى

هذه الصوره من العمل بالاحتياط لعمل نفسه ومقلديه بالنسبه إلى الاعمال اللاحقه.

فهذان القسمان حكمهما واضحٌ ولا كلام فيهما.

أقول: إنّما الكلام والبحث يجرى بالنسبه إلى الأعمال السابقه إذا كان الاجتهاد السابق صحيحاً وأتى بما هو وظيفته، وحقّ اجتهاده، ثُم تبدّل رأيه بأن وقف على مخصصٍ، بعد ما كان قد تفحّص عنه بالمقدار اللازم واطمئن أو ظن بعدمه أو صار مأيوساً عن الظفر به، حيث إنّه كان ما أتى به من الاعمال السابقه مطابقاً مع الحجّه القطعيه لعدم خلل فى اجتهاده، وعدم قصور فيه وكان ما توصّل إليه من الحكم واجب الاتباع له وحجّه فى حقّه إلى زمان تبدل رأيه، ففى هذه الصوره هل يجب اعاده الأعمال السابقه أم لا؟

وجوه ومحتملات بحسب اختلاف مدرك اجتهاده الأوّل، وبحسب عدم قابليه تدارك عمله وكونه مخالفاً للاحتياط وعدمه، فلا بأس بذكر كلّ واحدٍ من المحتملات تفصيلاً لكثره فوائده من جهه الاجزاء وعدمه، فالمسأله ذات شقوق وأقسام:

القسم الأوّل: ما لو فرض كون اجتهاده الأوّل مبنياً على القطع بالحكم الشرعى لا مبتيّاً على حجّه شرعيه من أماره - بناء على الالتزام بالحكم الظاهرى فى الأمارات - ولا على أصلٍ عملى. وحينئذٍ بما أنّ حجيّه القطع ذاتيه غير قابله للجعل، فلا حكم شرعاً فى مورده، بل غايته الأمر معذوريه القاطع فى مخالفته للواقع، فلا وجه حينئذٍ لولا قيام دليل خارجى على الإجزاء من الاجماع، أو الروايه من الحكم بالصحه وعدم الاعاده، لأنه قد انكشف أنّ عمله غير موافق

للحكم الشرعى، وأن الحكم غيره، وعلى الفرض أنّه لم يجعل له حكمٌ مماثل مجعول حتّى يدعى الاجزاء اعتماداً على ذلك الأمر الظاهرى، ولذلك ليس لمثله وجه يمكن له الحكم من خلاله بالاجزاء فى هذه الصوره، عدا مثل الاجماع أو غيره والمفروض عدمهما، وعليه لا شىء يُشغل به ذمّته.

القسم الثانى: ففى هذا الفرض - أى فيما إذا كان اجتهاده مبنياً على القطع الذى ظهر مخالفته للحكم الشرعى - الحكم الثابت حينئذٍ هو الحكم بعدم الاجزاء، لكن بشرط أن يكون فى مقام العمل قد عمل به ولو كان مخالفاً للاحتياط.

وأمّا إنْ لم يكن كذلك، بأن فرض كون اجتهاده على النحو المذكور، لكنه برغم ذلك قد احتاط فى عمله، مثل ما لو كان فتواه عدم وجوب جلسه الاستراحه فى الصلاه، أو كفايه فرى الودجين فى التذكيه، أو صحه العقد بالفارسيّه فى العقود، وفرض أن عمله لم يقع مطابقاً فتواه، بل أتى بجلسه الاستراحه، وقام بفرى الأوداج الأربعه، وتعامل بالعربيه فى العقود، والمفروض أن الحكم الشرعى مطابق لما عمل به، فإنّ عمله حينئذٍ يعدّ صحيحاً فلا وجه للحكم بالاعاده، نعم لابدّ من الحكم بعدم الاجزاء فيه إذا كان عمله مطابقاً لفتواه لكنه قام بما يخالف الاحتياط حتى انكشف له عن فقد ما يعتبر فيه، أو وجود مانعٍ كان اللازم فقده فيه.

القسم الثالث: يعتبر أن يكون الحكم الذى قد تبدّل رأيه عنه إلى آخر، أو زال عنه بماله أثر، يختلف مع أثره بعد العدول.

توضيحه: إنّ الأعمال السابقه على شكلين:

تـاره: تكون قابله للتـدارک، مثل ما إذا أتى بالصـلاه فى الوقت على طبق الاجتهاد الأول بلا سورهٍ باعتقاده عـدم وجوبها قطعاً ثم تبـدّل رأيه قبل خروج الوقت، واعتقـد جزئيتها. أو اعتقـد كفايه المرّه فى التسبيحات الأربعه ثُمّ عدل إلى لزوم الثلاث قبل خروج الوقت وبعد الأتيان، بما اجتهده فى الاول أو اعتقد صحه عقد النكاح بالفارسيه قطعاً ومن ثمّ عقد على امرأهٍ وتزوج بها، ثم تبدّل رأيه إلى اعتبـار العربيه مع كون المرأه المعقوده فى حبـالته، ففى هـذه الفروض يصـحّ الحكم بلزوم الاعاده فى الصـلاه وتجـديد العقد على المرأه، لما قد عرفت من عدم وجود الحجّه واقعاً، بل كان الموجود هو تخيل الحجّه.

وأخرى: الأعمال السابقه غير قابله للتدارک، مثل ما لو صلّى صلاه العيد جماعهً ثُم عَدَل إلى عدم مشروعيتها كذلک، وقلنا بعدم القضـاء فيهـا، وفرض انقضـاء زمـان ادائهـا، وكـان مسـتند حجيه سابقاً القطع بالحكم، فإنه لا يترتب على هـذا العـدول أثر أصـلًا والحكم بوجوب قراءه صـلاه عيـدٍ آخر حكمٌ مسـتقلٌ برأسه لا علاقه له بالسابق وكـذا إذا عقد على امرأه بالفارسـيّه مسـتنداً إلى فتواه، ثُم عَـدَل إلى اعتبار العربيه فى العقـد، لكن كان زمان عدوله بعد موت المرأه أو اطلاقها فإنه لا اثر لهذا العدول. ثم لا فرق فيما ذكرنا من الإجزاء وعدمه فى هذه الصوره بين كون الرأى الثانى مستنداً إلى القطع كالأوّل، أو إلى غيره من سائر الحُجج من الأمارات والطرق والأصول الشرعيه أو التعليقه.

نعم، إنّ الحكم بعدم الاجزاء فى بعض أقسامه يكون ثابتاً فيما لم يقم دليلٌ

من الاجماع أو حديث لا تعاد أو حديث الرفع على الاجزاء، وإلّا لا بحث فى ثبوته.

الصوره الثانيه من الصور والوجوه: هو ما لو كان مستند الحكم الأوّل غير القطع من الأمارات والأصول الموجبه للظن والتعبّد بالحكم، ثم تبدّل رأيه إلى غيره من القطع بالخلاف أو الظن به بمثل سابقه من الحُجج.

قد يقال: فى صوره القطع بالخلاف هو عدم الاجزاء، لأنه يفهم لاحقاً أنّه لم يكن ممّا قام به من خلال الحجّه السابقه حجه أصلاً، فلا حكم فيه حتى يحكم بالاجزاء، لأن ما عمل به واستند إليه فى فتواه لم يكن إلّا ظنّياً، والآن انكشف له الخلاف.

نعم، مع ما عرفت من الأمور المعتبره الداله على عدم الاجزاء عند القطع، يكون الحكم فى هذا القسم أيضاً واضحٌ لا كلام فيه لكونه كالسابق منه.

الصوره الثالثه: وهى ما لو كان مستنده فى الاجتهاد الأوّل ظنّياً تعبديّاً وأيضاً كان الاجتهاد الثانى ظنياً تعبّدياً، فهى أيضاً يتصوّر على صور عديده لأنه:

١- قد يكون الحكم السابق مستنداً على الأصول العقليه التى لا حكم ظاهرى فى موردها، ثم تبدّل رأيه إلى ما فيه حكم ظاهرى أو غيره، فلا وجه حينئذٍ للقول بالاجزاء كما عرفت فى بحث القطع، لعدم وجود حكمٍ حتى يكون مجزياً.

٢- وقد يكون الحكم السابق مستنداً إلى الأماره، إلاّ أنه كان بناء على القول فيها بجعل الحجّيه الصرفه، بلا ثبوت حكمٍ فى موردها، كما هو مختار الخراسانى.

٣- وقد يكون الحكم السابق مستنداً إلى الأماره بناء على القول فيها بجعل الحكم الطريقى، ومن المعلوم أنّه حكمٌ ما لم ينكشف الخلاف كما هو مختار

جماعه من الاعلام مثل الشيخ والمحقّق الاصفهانى ومن تبعه، وأما بعد الانكشاف فلا حكم إلّا الواقعى والمفروض عدم تطابقه، أى عدم احراز المطابقه، وظهر أنه لم يكن فى مورده حكم ظاهرى، فلا مورد حينئذٍ للقول بالاجزاء فى الثانى والثالث على الفرض، بل وكذا فى موارد الاستناد فى الاجتهاد إلى الأصول الشرعيه على القول بعدم الحكم الظاهرى فى مورده، فإنّه فرق فيه:

١- بين كون الأماره قائمه على نفس الحكم الشرعى على الطريقيه كما هو المختار، مثل ما لو قامت الأماره على وجوب صلاه الجمعه فى عصر الغيبه، ثم تبدّل رأيه إلى أن الواجب هو الظهر دون الجمعه، وحينئذٍ ينكشف له أن الحكم الواقعى لم يُحرز ولم يسقط باتيان الجمعه، فلا مجال حينئذٍ للقول بالاجزاء، بل الشغل اليقينى بوجود تكليفٍ واقعى لم يقطع بفراغه عنه يقتضى الفراغ اليقينى.

٢- وبين كونها قائمه على متعلق الحكم الشرعى، ثم المتعلق:

قد يكون الموضوع الذى قامت الأماره عليه أمراً شرعياً، قد اعتبره الشارع فى موضوع حكمه كطهاره الماء للوضوء، والغُسل وطهاره التراب للتيمم، وحليّه الأكل فى الحيوان فى لباس المصلّى ونحوها.

وقد يكون المتعلق أمراً واقعياً غير شرعى كالماء والتراب والغنم ونحوها من الأمور الواقعيه الخارجيه التى جعلها الشارع موضوعاً لأحكامه.

أقول: فى جميع هذه الاقسام إذا انكشف الخطا فى متعلق الأماره على الطريقيه والكاشفيه، يوجب ذلك ويقتضى عدم الاجزاء، ووجوب نقض الآثار

مطلقـاً من غير فرق فى ذلـك بين أن يكون مفـاد أدله حجيته الاماره بنحو تتميم الكشف، أو بنحو تنزيل المؤدى منزله الواقع، أو مجرد الأـمر بالعمـل على طبق الامـاره – على حسب اختلاـف المبـانى الموجوده فى بـاب حجيه الامـاره – فـإنه على جميع هـذه التقادير تقـدير لا حكم حقيقه فى فرض مخالفه الأماره للواقع، ولا كان فى مؤداها أيضاً مصـلحه قابله لتدارك المصـلحه الواقعيه على الفرض، فـالتكليف الفعلى الواقعى يضلّ باقياً على حاله بلا موافقه، ومصـلحه بلا استيفاء ولا متـداركه. ووجود المصـحله فى جعل الأماره طريقاً إلى الواقع، غير صالحٍ لجبر مصـلحته كى يتوهم الإجزاء، لأن هذه المصلحه جُعل تسهيلاً للعباد، إذ المفروض على الطريقيه هو خلوا لعمل عن المصلحه رأساً.

نعم، غايه ما هناك هى أهميه مصـلحه تسـهيل أمر العباد لدى الشارع عن حفظ المصالح الواقعيه الفائته عند تخلف الأمارات عن الواقعيات عنـد الانفتاح، ولكن هـذا أجنبى عن تـدارك المصالح الفائته بها، وعليه فإذا بأن له الخلاف، فلابدّ حينئذٍ من تحصـيل تلك المصالـح، إلاّ أن يقوم دليلٌ مثل الاجماع أو أماره أخرى أو أصل يـدلّ على عـدم الزوم الاعاده، ولو كان ذلك الأصل من العنـاوين الثـانويه من قاعـده الضـرر أو العسـر أو الحرج. ولاـ فرق فيمـا ذكرنـا فى وجه عـدم الاجزاء من جهه الملاك بين نفس الحكم الشـرعى أو متعلقه، لأن التعبد بالموضوع يكون مرجعه إلى التعبد بأثره من الحكم الشـرعى، فيجرى فيه ما جرى فى نفس الحكم على الطريقيه.

نعم، لو كـان مفـاد دليـل التنزيـل فى الموضوعـات نـاظراً إلى اثبات التوسـعه الحقيقيه للمنزّل عليه بما يعمّ الواقعى والظاهرى، أو اثبـات جعـل الأثر ومماثله حقيقةً فى مرحله الظاهر، لكان مثله مفيـداً للإجزاء، لكنه خارجٌ عن هـذا الفرض، لأنه من خلال ذلك يصـبح مؤدى الأمارات حينئذٍ من المصاديق الحقيقه لما هو موضوع الحكم فى الكبريات الواقعيه، فكأنّه جعل له مصداقان واقعى وظاهرى، فالصـلاه مع الماء الـذى قامت الأماره على طهارته تصـبح صـلاه واجـده لما هو شـرط للصـلاه حقيقه عنـد الاتيان بها، وانكشـاف الخلاـف موجبٌ لارتفاع الموضوع من حين الانكشاف لا من الأوّل، ولكنه ليس كـذلك قطعاً والّا لزم القول بصـحه الوضوء والصلاه عند تبيّن كون المايع الذى توضّأ به نجساً أو خمراً مع قيام الأماره على كونه ماءاً طاهراً، مع أنّ من الواضح عدم الاعتبار بمثل هذا الوضوء وسقوط هذه الأماره عن الأماريه والطريقيه إلى الواقع، كما لا يخفى.

وبـالجمله: ثبت ممـا ذكرنا أنه على هـذا التقـدير بل على جميع التقادير أنّه لا حكم ظاهرى فى مورد الأماره أو الأصل، لا العقلى منه ولاـ الشـرعى، وفى الأمـاره على الطريقيه الصـرفه – أى الحجيّه فى صوره التنجيز لـدى الاصـابه والعُـذر لـدى المخـالفه – أو الطريقيه على مسـلك الشـيخ ومن وافقه لاـ فرق فى عـدم الاجزاء بين العبادات والمعاملات من العقود والايقاعات وغيرها – كما عرفت توضيحها – من جهه فقد الملاک فى جميعها ما لم يقم دليلٌ على الاجزاء وعدم الاعاده.

وأمّا على القول بالموضوعيه والسببيّه فى مؤدى الأماره:

۱– فإن أريد به انقلاب الواقع من مصلحته إلى مصحله مؤدى الأماره

القائمه على خلاف الواقع، فلا اشكال حينئذٍ فى أنّ لازمه الاجزاء، لأنه قد حصلت له المصلحه اللازمه بالعمل على طبق الاماره، مع فرض أنّه لا وجود لمصلحةٍ حينئذٍ فى الواقع حتى يجب عليه تحصيله بعد كشف الخلاف، إلّا أنه تصويبٌ محال مجمع على بطلانه.

۲- وان أريد فرض كون المصلحه الواقعيه باقيه على حالها، إلّا أنه قد فرضنا الاستظهار من الأدله الداله على حجيه الأماره مع القول بالسببيه كونها مشتمله على المصلحه المسانخه للمصلحه الواقعيه، ومدركه لها أو جابره لها أو مقدمه لها، فعليه أيضاً لا محيص إلّا من القول بالاجزاء، وعدم لزوم الاعاده، لأجل عدم اقتضاء للمصلحه الواقعيه للدعوه إلى العمل حينئذٍ، لأن المفروض إمّا تحصيلها بالتدارك أو تفويتها بواسطتها.

أقول: هذا الحكم لا اشكال فيه من حيث مقام الثبوت، إلّا أن الاشكال يكون فيه من حيث مقام الاثبات، حيث لا دليل لنا يدلّ على هذا المُدّعى. فإذا لم يثبت ذلك واحتملنا بقاء المصلحه الواقعيه على حالها، ولم نحرز كون مصلحه المؤدى مسانخه لها أو جابره أو مفوته لها، ولم نحرز كون المصلحه فى المؤدى فى مقام التوسعه الحقيقه للأثر فى الكبريات الواقعيه بما يعمّ الواقعى والظاهرى، فإنّه لا يمكن الحكم بالاجزاء بمجرد احتمال المسانخه أو الجبران أو التفويت حتّى على القول بالتنزيل بنحو جعل المماثل أو الأثر، فضلاً عمّا لو كان بصوره تتميم الكشف، أو مجرد الأمر بالعمل على طبق المؤدى، لامكان كون نظر التنزيل مجرد

التوسعه للواقع عملاً لا اثراً، ومع احتمال ذلک وامکانه لا مجال للحکم بالاجزاء لأجل مجرد موضوعیه الأماره وسببیتها.

أقول: بعد ثبوت عدم الاجزاء فی الأمارات علی مبنی السببیه، یظهر الحال فی الأصول العملیه الشرعیه حتی التنزیلیّه منها، مثل الاستصحاب وأصاله الاباحه وأصاله الطهاره علی القول بها، حیث أنها لا تزید عن الأمارات التی قلنا فیها بعدم الاجزاء حتّی بناءً علی السببیه.

ولا فرق علی هذا القول فی عدم الاجزاء مطلقاً:

بین کون الأمارات والأصول جاریه فی العبادات أو المعاملات، سواء کانت الثانیه من قبیل العقود أو الایقاعات. وبین کون مؤدی الأمارات أو مفاد الأصل نفس الحکم الشرعی أو متعلقه بأی قسمٍ منه.

والنتیجه: ظهر مما ذکرنا علی هذا الوجه فساد کلام المحقّق الخراسانی، حیث قال: (واما بناءً علی اعتبارها من باب السببیه والموضوعیه، فلا محیص عن القول بصحه العمل علی طبق الاجتهاد الأول عباده کان أو معامله، وکون مؤدّاه ما لم یضمحلّ حکماً حقیقیه، وکذلک الحال إذا کان بحسب الاجتهاد الأول مجری الاستصحاب أو البرائه النقلیه، وقد ظفر فی الاجتهاد الثانی بدلیلٍ علی الخلاف، فإنه عمل ممّا هو وظیفته علی تلک الحال، وقد مرّ فی مبحث الإجزاء تحقیق المقال فراجع هناک) انتهی کلامه(۱).

۱- کفایه الأصول: ج۲ / ۴۳۴.

أقول: لازم هذا القول هو عدم الاجزاء أيضاً حتى لو كان وجه زوال الاجتهاد الأول ظفره بالأماره المعارضه لاعاده الأولى، مع تساويهما فى جهات الترجيح دلاله وسنداً، الموجب أن يكون مخيّراً فى الأخذ بأيّهما شاء، فحينئذٍ إنْ اختار الأولى فلا اشكال حيث يبقى على طبق عمله السابق، ولكن إنْ اختار الثانيه الحاكمه ببطلان العمل على طبق الأولى، فلابدّ من القول بعدم الاجزاء، ولزوم ترتيب أثر البطلان على الأعمال السابقه من الأولى حين الوقوف عليها.

وهذا هو أحد الأقوال فى المسأله حيث قد عرفت أنّ مقتضاه عدم الاجزاء على كلّ التقادير والمبانى، لأن الاجزاء قد يقال به:

فى ما يمكن فيه الاجزاء، وهذا مستلزمٌ للتصويب الباطل المدّعى فيه الاستحاله.

وبين ما ليس له دليلٌ اثباتاً وإنْ أمكن تحقّقه ثبوتاً بناءً على السببيّه والموضوعيه فى الأمارات وغيرهما حيث لا مجال فيه للاجزاء أصلاً، بلا فرق بين كون المورد هو نفس الحكم الشرعى أو متعلقه، أم كان الثانى ممّا اعتبره الشارع موضوعاً لحكم شرعى أو كان بوجود الخارجى الواقعى موضوعاً.

وأمّا القول الثانى: وهو الذى نسبه المحقّق الخراسانى وغيره إلى صاحب «الفصول» وهو التفصيل:

بين ما إذا كان التبدّل حاصلاً فى متعلقات الأحكام، فإنّ نتيجته الاجزاء، لأن المتعلقات لا تتحمّل اجتهادين وبلزوم منه العسر والحرج والهرج والمرج المخلّ بالنظام، والموجب للمخاصمه بين الأنام لو قيل بعدم صحه العقود

والایقاعات والعبادات الواقعه علی طبق الاجتهاد الأول الفاسده بحسب الاجتهاد الثانی.

وبین ما إذا کان التبدّل فی الأحکام، فبما أن الأحکام قابله للتغییر والتبدیل، فلا مانع فیه من القول بعدم الاجزاء هذا.

مناقشه المحقق الاصفهانی فی دلیل الاجزاء

ناقش المحقّق الاصفهانی - صاحب تقریرات «منتهی الأصول» - التفصیل الواقع فی کلام المحقق الخراسانی، وقال: (لکن عباره «الفصول» آبیه عن ذاک التفصیل غیر منطبق علیه والذی یظهر من عبارته هو تفصیل آخر، وتوضیحه یتوقف علی بیان مقدمه، وهی: إنّ الأعمال الصادره من المکلفین علی قسمین:

قسمٌ یتوقف صحه الاتیان بها علی الاستناد بحجّهٍ من اجتهاد أو تقلید صحیحین، أو احتیاطٍ، وذلک مثل العبادات والعقود والایقاعات.

وقسمٌ لا یتوقف وقوعها علیه، بل هو بحیث لو وقع یصیر موضوعاً لحکم شرعی یترتب علیه، وذلک مثل قطع حلقوم الحیوان المذکی، فإن قطعه لیس ممّا یتوقف صحته علی الاجتهاد أو التقلید، بل یقع القطع قطعاً کیفما کان، لکنه یکون موضوعاً للحکم بالتذکیه عند من تکون التذکیه لدیه قطع الحلقوم، ولا یکون موضوعاً لها عند من یعتبر فیها قطع الأوداج الأربعه.

إذا ظهر ذلک، فخلاصه ما یستفاد من عبارته:

أنّه لاـ اشكال فی عدم العبره بالاجتهاد السابق فی الأعمال اللاـحقه مطلقاً، سواء کان الاجتهادان کلاهما قطعیین، أو کلاهما ظنیین، أو کان الأول قطعیاً والثانی ظنیا، بأن تبدّل قطعه السابق بالظن اللاحق علیه، أو بالعکس بأن کان الأول ظنیاً والثانی قطعیاً.

وأمّا بالنسبه إلی ترتّب الأثر علی الأعمال السابقه المطابقه مع الاجتهاد السابق، ففصّل: بین ما لو کان وقوعه صحیحاً متوقفاً علی الاستناد بحجّهٍ مثل العبادات والعقود والایقاعات، فقال فیه الاجزاء وبین ما لا یتوقف وقوعه علیه وقال فیه بعدم الاجزاء، وذلک فیما إذا لم یقطع ببطلان الحکم الأول، أو ببطلان دلیله کما إذا کان مدرک حکمه الأول هو القیاس فقطع ببطلان العمل به.

ثم مثّل لکلٍّ من القسمین أمثلهً:

فمن أمثله الأول: أنّه لو بنی علی عدم جزئیه شیء للعباده کالسوره مثلًا بالنسبه إلی الصلاه، فأتی بها علی الوجه الذی بنی علیه، ثم رجع عن رأیه السابقٍ، وصار رأیه إلی وجوبها، فإنه یبنی علی صحّه ما أتی به من الصلاه بلا سورهٍ مبنیاً علی الرأی السابق، وکذا إذا بنی علی صحتها فی وبر الأرانب والثعالب وأتی بها فیها، ثم تبدّل رأیه إلی البطلان فإنه یبنی علی صحه ما أتی به فی شعر الأرانب والثعالب.

وکذا لو بنی علی طهاره عَرق الجُنُب من الحرام، وصلّی فی ملاقیه، ثُمّ رجع عن قوله بالطهاره، فإنه یبنی علی صحّه الصلاه السابقه الواقعه فی ملاقیه. هذا فی العبادات.

وکذا فی العقود والایقاعات، فلو بنی علی صحّه العقد بالفارسی وعقد

كذلك، ثم تبدّل رأيه فإنه يبنى على صحّه العقد الفارسى الواقع عنه مبنياً على الاجتهاد السابق، أو طلّق امرأته بصيغهٍ فارسيه، أو اعتق عبده كذلك، ثم تبدّل رأيه، فإنه يبنى على صحه ما وقع منه، وقاسه إلى ارتفاع حكم المنسوخ بعد ورود النسخ، فإنه لو كان الحكم الواقعى هو جواز العقد الفارسى، أو عدم جزئيه السوره، فأتى المكلف بما هو حكمه قبل النسخ، ثم نسخ فإن نسخه لا يرفع الآثار المترتبه على ما وقع قبل النسخ، وهذا مثل ما لو عقد الأخرس بالاشاره ثم زال خرسه، فإنه بعد زواله لا يجبُ عليه تجديد العقد باللفظ، إذ ما هو تكليفه الواقعى هو العقد بالاشاره، ووقع منه صحيحاً واقعاً، ومقتضى صحته، ترتّب الآثار عليه حتى بعد زوال الخرس كما لا يخفى.

ومن أمثله القسم الثانى: ما إذا قطع حلقوم حيوانٍ فى حال كونه قائلاً بكفايه قطع الحلقوم فى التذكيه، ثم رجع عن رأيه وصار قائلاً ـ باعتبار قطع الأوداج الأربعه فى حال بقاء الحيوان المذبوح، فإنه يبنى على تحريم ذاك الموجود كغيره مما يذبح بلا قطع الأوداج، فإن قطع الحلقوم منه سابقاً ليس ممّا يتعين أخذه بمقتضى الفتوى السابق، والمفروض عدم مضىّ عمل منه بحيث يكون وقوعه متوقفاً على الأخذ بالفتوى، بل ما وقع منه فى الخارج ليس إلاّ ـ قطع الحلقوم غير المتوقف وقوعه على الأخذ بالفتوى، وأفرض أن القاطع كان غيره، وهو صادف حيواناً قطع حلقومه، واجتهد وصار فتواه إلى حليّته، فإنه يجوز أكله والصلاه معه مادام بقاء الرأى السابق، وأمّا بعد تبدّله إلى حرمته فلا.

وکـذا إذا بنی علی طهـاره عرق الجُنُب من الحرام فلاقـاه ثوبه، ثُمّ رجع علی نجاسـته ونجـاسه ملاقیه، فإنه لا یجوز أن یصـلّی فی ملاـقیه، فـإن الملاقـاه أیضـاً لیس ممّا یتعیّن أخـذه بمقتضـی الفتوی وکـذا لو بنی علی عـدم تحریم الرضـعات العشـر، فتزوّج من أرضعته کذلک، ثُم رجع فإنه یبنی علی تحریمها).

هذا خلاصه ما أفاده علی حسب نقل صاحب «منتهی الأصول»(۱).

أقول: وفیه ما لا یخفی:

أوّلاًـ: إن تنزیـل القسم الأـول من الاـمثله بمنزله ارتفـاع حکم المنسـوخ بعـد ورود النسـخ، حیث یکون فیه الاـجزاء لیس علی ما ینبغی، باعتبـار أنّ حقیقه الحکم فی المنسوخ لیس إلاّـ ما أتی به، إذ الفسـخ لا یوجب زوال الحکم من الأوّل والکشف کـذلک حتی یوجب الفساد وعدم الاجزاء، بل زوال الحکم فیه لا یکون الاّ من حین الفسخ، فلازمه الاجزاء، هذا بخلاف المقام حیث أنه بعد تبدّل رأیه یظهر له أنّ الدلیل لا یفید صـحه ما أتی به، أوّلاً، بل الحکم انما هو ما وتوصّل إلیه ثانیاً، فإذا لم یکن عمله السابق مطابقاً للحکم أصلاً فلا مجال حینئذٍ لدعوی الأجزاء.

وثانیاً: إنّ الأمثله التی أتی بها فی القسم الثانی، لیس لأجل أنّ موردها عدم الاجزاء، لأنه قد فرض عدم تحقق العمل من خلال ما قام به من قطع الحلقوم خارجاً أو اصابه الثوب بعرق الجُنُب من الحرام، بمعنی أنه فی الواقع لم یصلّ مع

۱- منتهی الأصول: ۳۷۴.

ملاقیه فی زمان اعتقاده بالطهاره، بل كانت الملاقات متحققه فی الخارج ثم رجع عن فتواه، فلا اشكال فی أنه لا یجوز أكله لما قَطَع، وكما لا یجوز له الصلاه حینئذٍ مع الثوب الملاقی للعرق، لكن ذلك لا لأجل عدم الاجزاء، بل لأنه لم یعمل به قبل تبدّل رأیه. نعم، یجری هذا فی مثاله الأخیر حیث أنّ نكاحه مع أخته فی الرضاعه كان بناءً علی فتواه من عدم نشر الحرمه بالعشره، ثم إذا تبدّل رأیه وقال بتحریمها لزم الحكم بعدم الاجزاء، مع أن مقتضی القول بكون عمله سابقاً مستندٌ إلی الحجّه، هو الحكم بالصحه هنا، مثل العقد الفارسی الواقع فی حال الاجتهاد الأول، حیث حكم بصحته والإجزاء وعدم لزوم اعادته، فیصیر هذا المثال مثالاً للقسم الأول من الإجزاء والصحّه لا عدم الإجزاء.

وكیف كان، فإنّ لازم ما نقلناه عن كلام صاحب «الفصول» - بحسب فهم المحقّق الأصفهانی - هو القول بالإجزاء مطلقاً، أی سواءٌ كان التبدّل الحاصل له لاحقاً تبدلاً فی الحكم أو فی متعلقه، إذا فرض تحقق العمل بما أفتاه سابقاً لا مطلقاً حتّی فیما لم یعمل به، حیث أنّه سالبه بانتفاء الموضوع، أی لا عمل متحقق فی الخارج حتّی یقال فیه بالاجزاء أو عدمه.

وبالجمله: ظهر ممّا ذكرناه أنّ أصل انتساب القول بالاجزاء وعدمه بین متعلق الحكم فی الأوّل وبین نفس الحكم فی الثانی - كما یظهر ذلك عن المحقّق الخراسانی من نسبته إلی صاحب «الفصول» - غیر صحیح كما أنه لا یصح نسبه أصل التفصیل بین الاجزاء فی نفس الحكم وعدمه فی المتعلق إلیه أیضاً، لأنه قد

عرفت من كلامه أنّه كان ممّن يرى ويقول بالاجزاء مطلقاً، فلا يصحّ نسبته القولين إليه. وعليه فلابدّ أن نتعرّض لوجه من قال بالإجزاء مطلقاً.

دليل القول بالاجزاء المطلق حتى بعد تبدل الرأى

التزم من ذهب إلى القول بالاجزاء المطلق أنّ العمل الذى وقع قبل تبدل رأيه كان مع الحجّه، وبعد التبدل ليس معناه إلّا قيام حجّه أقوى على خلاف الحجّه السابقه، المقتضى لارتفاع الحجّه السابقه من حين قيام الحجّه اللاحقه لا من أصله، فالحجّه السابقه حجّه واقعاً إلى زمان قيام الحجّه اللاحقه، فإذا كان العمل صادراً عن حجّه حقيقيه فإذا قلنا بنقض الأعمال السابقه بالنسبه إلى الحجّه السابقه، لزم من ذلك رفع اليد عن الحجّه السابقه فى ظرف حجيتها واقعاً.

وتوهم: أنّ الأخذ بالحجّه اللاحقه ليس إلاّ الحكم بالرفع من حين قيام الحجّه اللاحقه، لا الرفع من رأسه واصله، فليس القول بذلك مستلزماً لرفع اليد عن الحجّه فى ظرف حجيّتها.

مدفوعٌ: بأن مقتضى الأخذ بالحجّه اللاحقه إذا أفاد لزوم الحكم بالبطلان من رأس، كان مدلوله لزوم الحكم برفع اليد عن تلك الحجّه حتى فى زمان حجيتها، وهذا ما لا يمكن الالتزام به، كما أنّ مقتضى الأخذ بالحجه السابقه أيضاً هو ثبوت الحكم ما لم يرفع رافع من فسخٍ أو طلاقٍ، فكلّ حجّةٍ لها لسانان أحدهما حجيّته والثانى بقاءه ما دام لم يُرفع رافع، فإذا فرض تحقّق حجّهٍ أقوى فى الفتره اللاحقه،

أوجب ذلك رفع الید عن الحجّه السابقه بقاءً، لأجل معارضتها مع حجّه أقوی، ولذلک لا اشکال فی أنّ وجوب العمل بقاء لا یکون إلّا بالحجّه اللاحقه دون بالسابقه، وأمّا بالنسبه إلی السابقه، فإنّه بعد تحقق اللاحقه:

إنْ قلنا بعدم شمولها لها، فلا اشکال فی کفایه ما أتی به علی طبق الحجّه السابقه.

وإنْ قلنا إنّ الحجیّه اللّاحقه تعارض الحجیّه السابقه أیضاً، فتدخل المسأله حینئذٍ فی تعارض الحجّتین، حیث تقتضی الأولی صحه العمل واجزائه، والثانیه عدم صحته وعدم الاجزاء، ولازم التعارض هو سقوط الحجتین عن الدلاله، ولابدّ حینئذٍ من الرجوع إلی دلیل آخر، وهو فی المقام لیس إلّا الرجوع إلی الأصل العملی، أو دلیل آخر حیث یتفاوت الحکم فیه:

تارهً: بلزوم الاعاده، وعدم الاجزاء، مثل ما لو کان الوقت باقیاً حیث یحتمل عدم سقوط الواجب عمّا هو علیه.

وأخری: خلافه کما لو کان الوقت قد انقضی، وقلنا بأنّ وجوب القضاء ثابتٌ بأمر جدید، فعند الشک فیه یحکم بالعدم. وأمّا لو قلنا بشمول دلیل لاـ تعاد لمثل هذا المشکوک، لجهله فی حقیقه المتروک إذا لم یکن ما ترکه من قبیل المستثنی من الطهور والوقت القبله والرکوع والسجود.

وقد یقال بقیام الاجماع علی الاجزاء، بل قیام السیره المستمره من زماننا إلی زمن السلف علی تبدّل آراء المجتهدین، وعدم وجود نقلٍ علی لزوم اعاده جمیع ما أتی به علی طبق الاجتهاد الأوّل، أو عمل المقلّد لفتره طویله علی طبق

فتوى مجتهده السابق، ثم مات وعَدَل إلى آخر أو أحرز أعلميه شخصٍ على من كان يقلّده، وكان مساوياً له، أو غير ذلک، حيث يكشف أنّ مقتضى سيرتهم عن أنّ الملاک فى الاجزاء وعدم لزوم الاعاده، هو أن يكون العمل الصادر منه مستنداً إلى حجّه وقت وقوعه، ولم يكن قاطعاً، بالخلاف، بل كان عمله مبتنِياً على حجهٍ وإن ظن وجود حجه مخالفه لها، مع امكان التبدّل عن الثانى أيضاً إلى الأوّل لنفس ذلک المجتهد، أو بواسطه العدول إلى مجتهد آخر، وحيث كان تمام ذلک بسبب الظنّ بالحكم بواسطه الحجّه اللاحقه كما كان الأوّل أيضاً كذلک، لا يمكن لحكم بعدم الاجزاء ولزوم الاعاده.

وبالجمله: على هذا التقدير لا وجه لاحتمال التفصيل فى الإجزاء وبين صوره العدول عن مجتهدٍ إلى آخر وبين عدمه فى مسألتنا، وهو تبدل الرأى لمجتهدٍ واحدٍ، بعد ما عرفت من وحده الملاک والمعيار بين المسألتين فى جميع الجهات.

وعليه، فما ذكره السيّد من التفصيل المزبور فى تقريراته ليس على ما ينبغى، ولازم ما ذكرنا هو القول بالاجزاء حتّى بناءً على مسلک الطريقيه، فضلاً عن الموضوعيه والسببيه فى باب الأمارات، بل وهكذا بناءً على القول بالعمل على طبق الأصول الشرعيه، لولم نقل إنّ حجيتها ماداميه، أى مادام لم ينكشف الخلاف، وإلاّ ليس فى البين حجّه أصلاً، فلا اشكال حينئذٍ فى لزوم الاعاده والحكم بعدم الاجزاء، ولا يبعد القول بأنّ العمل بالاحتياط والحكم بعدم الاجزاء فى مثل الأصول الشرعيه أشدّ احتمالاً من الاحتياط فى الأمارات، كما لا يخفى.

خلاصه الکلام: ثبت مما ذکرنا فی هـذا المقام أن حکم تبـدّل رأی المجتهد - أو العدول منه إلی مجتهدٍ آخر - الذی کان رأیه علی خلاف ما سبق، کحکم من تبـدّل الحکم فیه لأجل تبـدل موضوعه، مثل حکم الأخرس الـذی أوقع العقد بالاشاره، ثم زال خرسه حیث لاـ یجب علیه اعـاده العبـادات والمعاملات التی وقعت منه بالاشاره، وکـذلک حکم من لم یکن له عقل أو لم یکن بالغاً - وغیرهما ممّن هو فاقـد لبعض الشـروط العامه - ثم رجع وأفاق أو بلغ، وکان ولیّه بمقتضـی ولایته قد عقد العقد فی زمان تولیته مع ملاحظه المصلحه والغبطه، فإنّه لا اشکال فی الاجزاء وترتب الآثار علی ما فعله لکونه مستنداً إلی حجّه فی زمان لتحقق موضوعه.

وعلی مـا ذکرنـا لاـ یبعـد کون القول بالاـجزاء هو الأقوی کما علیه المشـهور، وإنْ کان الاحتیاط بالاعاده والحکم بعـدم الاجزاء حسـناً جـدّاً، ما لم یسـتلزم ولم یترتب علیه شـیئاً آخر موجباً لکونه خلاف الاحتیاط، خصوصاً إذا قیل بأن الحجّه اللاحقه کما أنّ لهـا دلاله مطابقیّه أقوی بناء علی أقوائیتها فی الحجیّه بالنسـبه إلی الأعمال اللّاحقه إذا لوحظت مع الحجّه السابقه، کـذلک تکون لها دلاله التزامیه بالبطلان أقوی بالنسـبه إلی الأعمال السابقه علی الحجّه اللاحقه، إذا لوحظت مع الحجّه السابقه الداله علی صحه الاعمال السابقه، حیث تکون نتیجه ذلک هو عدم الاجزاء ولزوم الاعاده.

فعلی ما ذکرنا فی وجه الاجزاء، لا فرق فی ذلک بین تبـدّل رأی المجتهـد الواحـد، وبین العـدول عنه إلی مجتهدٍ آخر رأیه علی خلافه، فالقول بالتفصیل بین

الموردين من الاجزاء فى الثانى دون الأوّل - كما احتمله المحقّق الاصفهانى قدس سره فى «منتهى الأصول» - ممّا لا دليل عليه.

تنبيهات تبدّل رأى المجتهد

التنبيه الأول: عن أنّ المسأله المذكوره هنا هل هى المسأله المذكوره فى باب الاجزاء فى الأوامر، أو متفاوته عنها؟ الظاهر هو الثانى لسببين، هما:

الأوّل: إنّ النسبه بين هذه وتلك هى العموم والخصوص من وجه، لأنّ البحث هناك يدور فى حكم الأعمّ من المجتهد وغيره، ولا اختصاص له بالمجتهد بخلاف البحث هنا، فإنه مختصٌّ فى الأوّل بتبدّل رأى المجتهد، والبحث فيه عن حكم المقلدين ليس إلّا من جهه أنّه يتبع البحث عن المجتهدين.

نعم، يجرى البحث عن المجتهدين والمقلدين إذا ضمّت هذه المسأله مع مسأله عدول المقلّد عن مجتهدٍ إلى مجتهد آخر بالموت أو الاعلميه أو غيرها، حيث يصير البحث حينئذٍ للأعم بين المجتهدين والمقلدين.

الثانى: إنّ بحث الاجزاء هناك كان مختصاً بالعبادات كما هو المناسب لذكر البحث فى باب الأوامر، بخلاف البحث هنا فإنّه عن الأعمّ من العبادات والمعاملات، فإذا ظهرت النسبه تصبح العبادات مجمع تصادق المسألتين عند إذا تبدل رأى المجتهد.

التنبيه الثانى: إنّه لو قلنا فى هذه المسأله بالاجزاء وعدم الاعاده فلا بحث،

ولکن إنْ لم نقل به بل قلنا - علی القول بالطریقیه فی الأمارات أو الأصول، بل مطلقاً علی ما ذکرنا من الاحتمال - بعدم الاجزاء بحسب القاعده الأوّلیه، فقد یقال بأنّه وإنْ سلّمنا کون مقتضی القاعده هو عدم الاجزاء، إلاّ أنه لابدّ من القول بالاجزاء من جهه طرّو طرد بعض العناوین الثانویه، کما یظهر ذلک من صاحب «الفصول»، حیث استدلّ للاجزاء - مضافاً إلی قوله بعدم تحمّل الواقعه الواحده للاجتهادین کما عرفت تفصیله فی بحث تقدّم احدی الحجّتین علی الأخری - بأمورٍ ثلاثه بل أربعه من العُسر والحَرج تارهً والهرج والمرج ووقوع المخاصمه أخری، وارتفاع الوثوق فی العمل ثالثاً، واستصحاب بقاء الآثار الواقعه رابعاً. لکن ناقش فی جمیع ما ذکر، المحقّق الخراسانی، وإلیک توضیح مناقشاته منا ومن بعض الأعاظم من أصحاب الحاشیه علی «الکفایه».

أمّا عن دلیل العُسر والحرج: فقد أجیب عنه بالمنع عنه من حیث الصغری والکبری، لأنّه: إن أرید بیان وجود الملازمه بین الحکم بعدم الاجزاء وبین العُسر والحرج دائماً، فهی ممنوعه من جهه الصغری، لأنه ربما لا یوجبُ الاعاده وعدم الاجزاء ذلک، مثل ما لو تبدّل رأیه وکان الوقت باقیاً وهو قادرٌ علی الاعاده بلا عُسرٍ ولا حَرَجٍ.

وإن أرید استلزامه احیاناً وفی بعض الفروض، فهو مسلّمٌ، لکن بطلان التالی ممنوع فتکون الکبری أیضاً ممنوعه، أی لا نُسلّم کون مثل ذلک العُسر موجباً لرفع الحکم عن جمیع الموارد والأحکام حتّی عن موردٍ لا یستلزمه، وإلاّ لزم ارتفاع

جميع الأحكام لاستلزامها العسر على بعض الفروض، مثل ما لو قلنا بنجاسه البول المستلزم لتنجّس ملاقيه، ولاقى ملاقيه المتنجس اليد التى لاقت هى بدورها الماء فى الخزّان، ثم لاقى الماء النجس الأوانى والظروف والفراش، وهكذا استمرّت الملاقاه مع أشياء أخر إلى أن وصل إلى مرتبه الحَرج لو وجب الاجتناب عن الجميع، فإنه لا يمكن أن يستلزم هذا الحرج القول بعدم نجاسه البول فى هذا الفرض النادر.

أقول: لاـ يخفى ما فى هذا الجواب، لوضوح الفرق بين المقيس والمقام، وبين المقيس عليه، إذ العسر فى الثانى لم يكن منشأه مستنداً إلى الحكم فقط، بل العُسر والحَرج يتحقّقان من جهه الحكم بنجاسه البول وعدم مبالاـت الشخص سهواً أو عمداً بالاجتناب عن النجس، ولاـ يخفى أنّ هذا غير مرتبط بالشارع، فلا وجه للحكم بالرفع فى أصل الحكم لأجل عروض مثل ذلك العُسر والحرج، بل غايته رفع اليد عمّا يلزم فيه بالخصوص.

وهذا بخلاف المقام، حيث أنّ وجه لزوم العسر والحرج ليس إلّا حكم الشارع بوجوب العمل بالحجّه السابقه، ثم حكمه بعدم اجزائه، فلا يكون منشأ العسر بيد المكلف، بل كان تمام السبب لذلك نفس الشارع، كما لا يخفى.

نعم، يصحّ الجواب عنه: بأنه ليس كلّ موردٍ يستلزم ذلك إمّا بواسطه عدم الابتلاء بالخلاف، وإمّا لأجل الاتيان بالاحتياط، وإمّا بملاحظه امكان التدارک بلا عُسرٍ، وإمّا لأجل أنّ اجتهاده السابق كان مطابقاً لما لا يلزم الاعاده من عدم

الشرطیه أو الجزئیه، بل کان اجتهاده دالاًّ علی الشرطیه والجزئیه ثم ظهر خلافه، بل کلّ مورد استلزم العسر والحرج - کما فی بعض الموارد حیث کان المتحقّق بملاک العسر والحرج الشخصی - فالحکم مرفوع فی حقّه وشخصه، بخلاف ما لو کان العُسر والحرج نوعیاً حیث یستلزم الرفع فی مقام الجعل والتشریع، کما لا یخفی.

وأمّا الجواب عن ارتفاع الوثوق فی العمل: فهو أیضاً غیر تام، لأن عدم الإجزاء بعد تبدّل الرأی لا یوجب ارتفاع الوثوق حین العمل قبل التبدّل، وبالنظر إلی المستقبل فإنّه لا یعلم حصول التبدّل حتی لا یطمئن بعلمه، فمادام لم یتبدل یکون الوثوق له حاصلاً، وبعد التبدّل لا یؤثّر فیما مضی، وبالتالی فلا مجال للقول بأنّ القول المذکور یستلزم ارتفاع الوثوق.

وأمّا الجواب عن الهرج والمرج والمنازعه والمخاصمه: فهو أنّ هذه الأمور یمکن تلافیها من خلال الرجوع إلی الحاکم والقاضی، وهو ینفذّ حکمه فی حق المتخاصمین إنْ اتفق، وإلاّ ربما قلّ اتفاق ذلک لأجل ما عرفت فی کثیر من الموارد من عدم بقاء الموضوع، أو الاتیان بطرف الاحتیاط، أو ثبوت الاجتهاد علی طبق الاحتیاط، أو توافق الطرفین لأجل کونهما من أهل الدیانه والانصاف فی المنازعات، فی المسأله، وأمثال ذلک، کما لا یخفی.

وأمّا عن الاستصحاب: فهو موقوف علی قصور دلاله الدلیل الثانی فی اثبات عدم ترتب الآثار علی الاجتهاد، الأوّل وإلاّ فمع قیام الأماره والدلیل الظنی علی عدم ترتیب الآثار علی الأوّل، لا یبقی فی المورد شک حتّی نرجع إلی الاستصحاب.

وعلى فرض قصور الـدليل الثـانى على ذلـك، تكفى الأمـاره القائمه على طبق الاجتهاد الأول فى الـدلاله على الإجزاء، فلا ينتهى الدور إلى الأصل والاستصحاب.

هذا كله البحث فى عمل المجتهد بالنظر إلى اجتهاده الثانى لأعمال نفسه.

التنبيه الثالث: فى أنه هل يجب على المقلّـد الرجوع إلى الفتوى الثانى والعمل على طبقه، أو أن له البقاء على الرأى السابق ليكون تبدّل رأى المجتهد بمنزله موته بناء على جواز البقاء على تقليد الميّت؟

فيه وجهـان، والظـاهر كون الأوّل صـحيحاً، لفساد قياس المقام بمقام موت المجتهـد فى تقليـد الميت، لأن ملاك جواز البقاء هو عدم زوال رأيه بالموت، إذ هو قائم بالنفس الناطقه، وهى لا تفسد بالموت أصـلًا، وهذا بخلاف المقام حيث أنّ مفروض الكلام هو تبدّل رأيه وزوال الرأى الأوّل، فلا يبقى شىءٌ بعد التبدّل ليبقى على تقليده له، كما هو واضح ولا كلام فيه ولا اشكال.

التنبيه الرابع: هل يجب على المجتهد اعلام مقلديه بتبدّل رأيه أم لا؟

أقول: الأمر هنا على قسمين:

تـاره: يقطع بفسـاد رأيه الأـول إمّـا لأجل عـدم وجود دليل أصـلًا بأن كان قـد أخطأ، أو كان ولكن كان ممنوعاً شـرعاً كالقياس والاستقراء الممنوع شرعاً، ففى هذه الصوره لا اشكال فى وجوب اعلامه، لأن تركه غرورٌ واغراء بالجهل.

وأخرى: لم يكن تبـدل رأيه إلاّ لأجل تحصـيل دليل آخر أقوى من الأوّل اثباتاً مثل التقييد أو التخصـص، أو نفياً مثل قيام الدليل المعارض. ففى هذه الصوره

یکون وجوب الاعلام علیه وعدمه مبتیاً علی تشخیص أنّ بقاء المقلّد علی رأیه السابق قبل العلم بالتبدّل مستمسکاً باستصحاب بقاءه:

هل هو من الشبهه الموضوعیه، حتّی لا یجب فیها الاعلام لأنّه یعدّ من افراد التمسّک بالأصل فی الشبهه الموضوعیه حیث ولا یجب علی العالم رفع الشّبهه عنه لأنّ وجوبه إمّا من باب ارشاد الجاهل، أو النهی عن المنکر، وشیءٌ منهما لا ینطبق علی الشبهات الموضوعیه، کما إذا شک فی بقاء الطهاره وبنی علی بقائها بالاستصحاب، فإنه لا یجب علی العالم بارتفاعها اعلامه بالارتفاع؟

اللّهم إلاّ أن یکون المشتبه من الأمور التی یهتمّ بها الشارع بحیث لا یرضی بوقوعها من کلّ أحدٍ، وکان وظیفه الکل السعی إلی عدم وقوعها بمقدار استطاعته، کما إذا شک فی بقاء حربی علی کفره، وأراد قتله باستصحاب کفره، فإنه یجب علی العالم باسلامه اعلامه بأنه مسلمٌ کما لا یخفی، إذا اعلامه یعدّ من وظائف العالم إذ علیه السعی فی حفظ دم المسلم، وذلک لاهتمام الشارع بحفظ الدماء المحترمه، بخلاف الشبهه الموضوعیه التی لم تکن من موارد الاهتمام، حیث لا یجب علی الغیر اعلام الجاهل.

هذا بخلاف ما لو کانت الشبهه من افراد الشبهه الحکمیه، فإنه یجب علیه الاعلام، لأنه من باب ارشاد الجاهل إلی الأحکام، حیث أن وظیفه العالم هو الارشاد.

أقول: لا یبعد أن یکون المورد من قبیل الأوّل وإنْ کان الثانی لا یخلو عن وجه، باعتبار أنّه أوفق بالاحتیاط.

وتظهر الثمره بين الوجهين حتّى بالنسبه إلى العالم غير المجتهد بتبدّل رأى المجتهد فى حقّ من لا يعلم وشك واستصحب، فإنه يأتى البحث حينئذٍ عن أنه هل يجب على هذا الرجل العالم غير المجتهد أن يقوم بتنبيه غيره أم لا؟ فعلى الأوّل لا يجب، وعلى الثانى يجب.

أقول: هذا ولكن لنا فى المقام شىءٌ وهو أنّه حتّى لو قلنا بكون المورد من قبيل الشبهه الموضوعيه، لكن يجب الفرق بين المقام وبين سائر موارد الشبهه الموضوعيه، حيث أنّ السبب للوقوع فى ذلك كان هو المجتهد، فيكون المقام مثل قول صاحب البيت للضيف بطهاره الثوب والمسجد، فاراد الصلاه فيهما، وحينئذٍ لو علم صاحب الدار بخطئه، لا يبعد القول بوجوب الاعلام عليه، حتّى إذا فرضنا وسلّمنا كون المورد من قبيل الشبهه الموضوعيه، ولا يخفى قوّه هذا الاحتمال، وعليه يجب على المجتهد اعلام المقلّد بذلك، لكن بشرط أن لا يستلزم ذلك العسر والحرج عليه، فتأمّل جيّداً.

* * *

البحث عن التقليد

قال صاحب «الكفايه»: (فصلٌ فى التقليد: وهو أخذ قول الغير ورأيه للعمل به فى الفرعيّات، وللالتزام به فى الاعتقاديات تعبّداً، بلا مطالبه دليلٍ على رأيه. ولا يخفى أنّه لا وجه لتفسيره بنفس العمل، ضروره سبقه عليه وإلاّ كان بلا تقليد، فافهم).

أقول: بعـد الفراغ من البحث عن الاجتهـاد بماله من الأبحاث التی قـد حققناها من خلال فصول عديـده، يصل الـدور إلی البحث عن التقليد، المشتمل هو أيضاً علی أمور عديده من البحث، لابدّ من البحث عنها وتحديد الحكم فيها.

الأمر الأوّل: فی بيان لفظ التقليد ومنشأه، وأنّه هل ورد هذا اللفظ فی آيه أو روايه أم لا؟

الظاهر أنه لم يشاهـد اسـتعمال هـذا اللفظ بالمعنی المقصود فی الفتوی فی آيهٍ ولا روايه، إلّا فی روايه واحده منقوله عن «تفسـير الامام العسـكری» سلام اللّه عليه وعلی آله وقد جاء فيها: «فأمّا من كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظا لدينه، مخالفاً لهواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه»، علی حسب ما نقله «الوسائل» عن «الاحتجاج»(۱).

قـد يقال: بعدم اعتبار هذه الروايه كما عن بعض، وبالتالی لا فائده فی البحث عن مفهوم التقليد، وتعيين أنّ معناه عباره عن الأخذ أو العمـل أو الالـتزام، بل لابـد أن يتوجه البحث إلی الأدله العقليه أو النقليه التی يثبت وجوب رجوع الجاهل إلی العالم، ومقـدار دلالتها، سواء انطبق علی الرجوع عنوان التقليد أم لا.

نعم لو قلنا باعتبار الحـديث المـذكور آنفاً لابـدّ حينئـذٍ أن يدور البحث مدار مفهوم التقليد، وتعيين معناه اللغوی والعرفی. وحيث أن الروايه مشهوره علی

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۰ من أبواب صفات القاضی، الحديث ۲۰.

ألسنه الفقهاء، ومقبوله عندهم، ومشتمله على قرائن تقرّب صدورها عن المعصوم عليه السلام ، بل قد استدل بعض الأصحاب بها فى بعض الموارد، بـل حتّى لولم تكن هـذه الروايه موجوده، فإنّه يجب البحث عمّا هو المقصود من عنوان التقليـد المصـطاد عن لسان الأخبار ومضامينها، ولولم يصـدر أصل هذا اللفظ عنهم عليهم السـلام ، حتّى يتّضح ما هو المتفرع عليه من الأحكام، فنقول ومن اللّه الاستعانه:

معنى التقليد لغةً

لاـ اشـكال ولاـ كلاـم فى أنّ التقليـد مصـدرٌ من باب التفعيل من قَلّـدُ يقلّـد تقليـداً، إلاّ انه فى اللغه تارةً يقال: إنه عباره عن جعل القلاـده على العنق، سواءٌ كـان الجعـل على عنق نفسه أو على عنق الغير، إذ هـذه النسـبه صـادقه بالنسـبه إلى كلّ منهما وهو معتدّ بمفعولين، إلاّ أنه تارةً بخلاف أحـد مفعوليه من الأول أو الثانى، وقـد لا يُحـذف شـىءٌ منهما كما فى مثل قولنا: (قلّدته السـيف) ومنه الروايه المنقـوله فى «مجمـع البحرين»: (قلّـدها رسـول اللّه علياً) أى الخلاـفه، حيث لاـ ينـاسب هـذا المعنى بحقيقته مع مثل الخلافه والتقليد فى المقام، إذ ليس فيه قلاده تُجعل على عنق المقلّد بالكسر أو المقلّد بالفتح، فيكون استعماله من باب الاستعاره كمـا فى (قلّـدته الخلاـفه) من رعـايه مناسـبه الحكم والموضوع، ولحـاظ المشـابهه بين المورد وبين المشـبه به وهو القلاده. وهو يتصور هنا بأحد نحوين أو انحاء:

١- إمّا بأن يفرض الجاهل فتوى العالم بمنزله القلاده فى عُنقه، فيكون

الجاهـل حينئـذٍ مقلّـداً بالكسـر، لأنـه قـد جعل قلاده فتوى الغير على عنقه. وعلى هـذا الاعتبار يكون الجاهل مقلَّداً بالفتـح أيضاً، بلحاظ كون نفسه مقلداً بفتوى الغير أى مُقلّد بالفتح بفتواه، فتكون فتوى المجتهد بمنزله القلاوه التى يجعلها على عنقه.

۲- أو يكون التقليد بمعنى المتابعه فى الفعل بالنسـبه إلى الغير، فيكون مفاده حينئذٍ اتّباع الغير فى فتاواه، وجعل نفسه تابعاً له فيما يفتى. فيكون مفاده حينئذٍ اتّباع الغير فى فتاواه، وجعل نفسه تابعاً له فيما يفتى بلا مطالبه دليل وبرهان.

أقول: هـذا المعنى وإنْ كان ممكناً وغير ممتنعٍ، إلاّ أنه بعيـد فى الظاهر المسـتعمل عنـد العرف، حيث يفرض المجتهد هو المقلَّد بالفتـح لا نفس الجاهل، كما قـد يرشـد إليه الضـمير المنصوب الراجع إلى المجتهـد فى الروايه، بقوله: «فللعوام أن يقلّـدوه» وهو كلمه (من) فى صـدرها الوارده مكـان المجتهـد والفقيه، ولعـلّ هـذا النحو من المعنى ينـاسب مع المعنى الثانى الصادر عن بعض أهـل اللغه، حيث قال: (قلّـده فى كـذا أى تبعه من غير تأمّلٍ ولا نظر) والظاهر كون هـذا مثل أن يفعل الانسان كما يفعل الغير من غير أن يعرف وجهه وحكمته.

۳- وقد يراد بكلمه التقليد الاسـتهزاء، ولذلك قد يذمّ مثل هذا التقليد، كما ورد الذمّ عن تقليد الحكم بن أبى العاصى الأموى - خال عثمان فقـد قام بالتقليـد خلف رسول اللّه صـلى الله عليه و آله قاصـداً بذلك الاسـتهزاء منه فدعا عليه رسول اللّه بأن قال له: «كن على ما كنت» فبقى إلى آخر عمره منحرف الرقبه. والعرف يطلق على مثل هـذا العمل تقليـداً، غايه الأمر قد يكون فى بعض الموارد محموداً وقد يكون

مذموماً، فمثل ذلک لو أرید به فی المقام لا یکون المورد من مصادیق الاستعاره بل تکون کلمه التقلید حینئذٍ مستعمله فی معناها الحقیقی أی التابع، وهو الجاهل المقلّد، والمتبوع وهو المجتهد هو المقلّد بالفتح، هذا بخلاف ما سنشیر إلیه من النحو الآخر فی المقام وهو أن یفرض وجود قلاده علی نحو الاستعاره وهو دین الجاهل، فیجعل دینه علی عنق العالم فی الفرعیّات والاعتقادیات - لو قیل بالتقلید فیها أیضاً - فالجاهل حینئذٍ مقلِّد بالکسر، والعالم مقلَّد بالفتح، والدین بمنزله القلاده. فمعنی قلّدته فی الفرعیات، هو جعل الفرعیات قلاده فی عنق الغیر، بحیث تکون تبعاته علیه، فلا یبعد علی هذا المعنی أن یکون مفاد التقلید هو الالتزام والبناء علی العمل علی طبق فتواه، وجعل تبعاته علی فرض مخالفته للواقع علی عنق المجتهد، وهذا المعنی یناسب مع ما ورد فی الروایه - علی حسب نقل صاحب «الوسائل» - حیث قال: (ووجدت بخطّ الشهید محمّد بن مکی قدس سره حدیثاً طویلاً عن عنوان البصری، عن أبی عبداللّه جعفر بن محمد علیه السلام ، یقول فیه: «سل العلماء ما جهلت، وایّاک أن تسألهم تعنّتاً وتجربه، وایّاک أن تعمل برأیک شیئاً، وخذ بالاحتیاط فی جمیع أمورک ما تجد إلیه سبیلاً، واهرب من الفتیا هربک من الاسد، ولا تجعل رقبتک عتبهً للناس»(۱).

وعلی ما ببالی فی بعض الأخبار قد شبّهت الفتوی بمثل جعل العنق جِسْراً

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۲ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۵۴.

للناس وأمرهم بالمرور عليه، ولا يخفى أنّ المراد من العتبه والجسر ومرور الناس عنه هو تحمّل تبعات ما يصدر عليه خلافاً للواقع لو كان عن عمد أو تساهل وتسامح، أعاذنا اللّه من هذه الأمور، ومن عروض ذلك علينا، وعَصَمنا اللّه عن الوقوع فى مثل هذه المهالك.

ولعلّ هذا المعنى أحسن وأولى على حسب ما هو المصطلح والمتداول على ألسنتنا، وبذلك يصير المجتهد بمنزله الهدى المعلّق عليه القلاده، لتحمله جميع أحكام مقلّديه، فيصير المجتهد حينئذٍ مقلّداً بالفتح، ولأجل ذلك كان أجره عند اللّه عظيماً، إذ هو السبب لهدايه الناس إلى اللّه، وإلى الجنّه، ولذلك كان له منصب الشفاعه كالانبياء، وقيل له فى يوم القيامه: «أيّها الناقل لأيتام آل محمّدٍ قِف تَشفّع» ولعلّه لذلك وردت فى الروايات بأن الجاهل يدخل الجنّه بألفٍ قبل أن يدخلها واحد من الفقهاء لانهم موقوفون للشفاعه.

أقول: إذا عرفت المعانى الثلاثه بحسب اللّغه والمستعمل، نقول قد اختار بعضٌ مثل الفيروزآبادى فى «عنايه الأصول» المعنى الثانى المذكور آنفاً فى تقريرنا، هذا بخلاف المحقّق العراقى أو البروجردى حيث اختارا المعنى الأوّل، خلافاً للمحقّق السيد أبو الحسن الأصفهانى على حسب نقل مقرره المحقّق الآملى فى «منتهى الأصول» حيث اختار المعنى الثالث. ولا يخفى حُسن ذلك، مع ما ورد فى أخبارنا كما أشرنا إليه، وعليه لو التزمنا بأنّ التقليد يعنى جعل الجاهل اختيار دينه على رقبه المجتهد وعاتقه وعُهدته يأتى البحث عن أنّه:

هل هو يتوقف على رضى الطرفين بحيث يحتاج بعد تقليده أو بعد ما نوى القيام بذلك من ابلاغ المجتهد، وقبول وتقلّد العالم ذلك حتّى يصير التقليد كالبيعه التى لا تتحقق عادةً إلاّ من خلال بيعه المبايع بالكسر، وقول المبايَع بالفتح، وهذا يقتضى أن لا يتحقق التقليد إلاّ بعد قبول المجتهد أو وكيله ذلك؟

أم يكفى فى تحقّقه التزام المقلّد بذلك، وعمله على طبق فتواه، بلا حاجه إلى قبول المقلَّد، ليكون على هذا الحكم التقليد حكم الاقتداء فى الصلاه والإمامه حيث يكفى بناء المأموم عليه ولو مع عدم رضى المؤتم به وهو الامام فضلاً عن قبوله؟

وجهان، لا يخلو الثانى عن قوّه كما هو المتعارف بين الناس، حيث يصح التقليد بعد قبول المقلّد بالكسر، ولولم يلتفت المقلّد أصلاً إلى تقليده.

اللّهم إلاّ أن يقال إن نشر الرساله العمليّه واجازته بذلك قرينه على رضاه بذلك.

وتظهر الثمره فيما إذا كان الرجل مجتهداً جايز التقليد، لكنه لم يصدر الرساله ولم يجعل نفسه عرضه لذلك، فهل يجوز حينئذٍ تقليده بلا رضاه أم لا؟ لا يبعد الجوار فيه أيضاً، واللّه العالم.

معنى التقليد اصطلاحاً

الأمر الثاني: فى بيان معنى الاصطلاحى للتقليد، وقد اختلف فى تحديده اختلافاً شديداً، فلا بأس بالاشاره إلى المعانى المذكوره:

منها: ما نسبه المحقق القمى إلى علماء الأصول كالعضدى وصاحب

«المعالم» والسيّد صدرالدين فى «شرحه على الوافيه» وغيرهما، وهو: (العمل بقول الغير من غير حجّه) أى على ما قاله لا على نفس الفتوى والعمل بقول الغير.

ومنها: ما نسبه صاحب «الفصول» إليهم وهو: (الأخذ بقول الغير من غير حجّهٍ).

ومنها: ما نقل عن فخر المحقّقين من أنّ التقليد عباره عن: (قبول قول الغير فى الأحكام الشرعيه من غير دليل على خصوص ذلك الحكم).

ومنها: ولعلّه أحسن منه ما عن «جامع المقاصد» من أنّ التقليد هو: (قبول قول الغير المستند إلى الاجتهاد).

ومنها: ما عن صاحب «العروه» وهو: (الالتزام بالعمل بقول مجتهدٍ معيّن وإنْ لم يعمل بعد، بل ولولم يأخذ بفتواه).

ومنها: ما عن السيّد الاصفهانى، أنّه: (العمل الخارجى على وجه الاستناد) وقيل إنّه يناسب مع قول «جامع المقاصد»، بل لعلّه نفس التعريف إن أريد منه الأخذ بقوله، لكنه بعيدٌ لأنه عرّف التقليد بأنّه العمل المستند لا القول.

ومنها: ما نسبه صاحب «منتهى الأصول» إلى بعض الاعاظم من اساتيده بأنّه عباره عن: (مطابقه العمل مع الفتاوى ولو قهراً عند وحده المجتهد أو تساويهم مع التعدده، أما مع الاختلاف من حيث الأفضليه فيجب الالتزام).

أقول: الأقوى عندنا أنّ المراد من التقليد هو الالتزام والبناء القلبى على العمل لا مطلقاً كما نقل عن السيد صاحب «العروه»، بل ما ذكرنا هو المستفاد من كلام السيّد الاصفهانى بقوله: (إنه هو المشهور) ونسبه إلى صاحب «الكفايه» وهو

غیر بعید، لأن الأخذ بقول الغیر والعمل، یناسب مع قولنا الالتزام والبناء علی العمل بقول الغیر، غایه الأمر مع اضافه تحقّق العمل لا ـ مطلق الأخذ، کما یوهم ظاهر العباره. فبناء علی ما ذکرنا یلزم أنّه من التزم بالتقلید عن شخصٍ وبنی علیه ولکن لم یوفّق لالعمل بفتواه یکون مقلّدا، ویتفرّع علیه حینئذٍ فرعان:

الفرع الأوّل: لو التزم بالتقلید عن زیدٍ فمات زید قبل أن یوفّق المقلد بالعمل به، فلا یحرز للمقلد حینئذٍ بقائه علی تقلیده لأنه لم یتحقّق له التقلید حتّی یشمله دلیل جواز البقاء علی تقلید المیّت لو قلنا به.

الفرع الثانی: یجوز له الرجوع من حیّ إلی حیّ آخر مساوٍ إنْ قلنا بعدم جواز الرجوع والعدول عند بعد تحقق التقلید، لأنه مادام لم یعمل لم یدخل تحت دلیل المنع، فلم یحصل له التقلید الذی هو الموضوع فی المنع.

والسرّ فیما اخترناه: أن وجوب التقلید - الذی سوف نذکر دلیله - إنّما یکون لأجل العمل بما یفتی به المفتی، إلاّ أنّ العمل الصادر بصوره المطلق لا یصدق علیه عرفاً أنه قد تبع وقلّد فلاناً فی ذلک إلاّ أن یکون ملتفتاً إلی فتواه وجازماً بالعمل علی طبقه، ثُم عمل به کما هو الحال فی حجیه الخبر، حیث أنه لیس المقصود من الحجیّه فی قول الثقه إلاّ العمل بقوله بعد الالتفات إلی کونه قوله وعمل به ولا ینافی ذلک قولنا بصحه عمل کان مطابقاً لفتوی من یجب تقلیده، لأجل أنه مبنیٌ علی استدلال وهو أنّه لو علم بأنه هو الأعلم، وکان متشرّعاً، لکان الواجب علیه التقلید منه، فلا یبعد أن یستفاد من الأدله أنّ اللازم فی تلک الحاله کفایه موافقه العمل

لفتواه، وإن لم يصـدق عليه عرفاً واصـطلاحاً التقليد، لأن هذا العنوان عند الالتفات يعدّ طريقاً للايصال إلى العمل مطابقاً لفتواه لا موضوعيّاً حتى يوجب البطلان فى صوره الجهل والغفله.

وعليه، فلا فرق فيما ذكرنا فى معنى التقليد بين كون المجتهـد الـذى يجب تقليـده منحصـراً فى شـخصٍ واحـدٍ، أو كان متعدداً، وعنـد التعـدد كـانت فتـاويهم مختلفه وهم متسـاوون فى الفضـل، أو فتـاويهم مختلفه مع تفـاوتهم فى مراتب الفضل، لأن الالتزام والأخذ والعمل على طبق فتواه مأخوذ فى جميع هذه الصور.

وأمّا ما أورده المحقق الخراسانى: على من فسّر التقليـد بنفس العمل، بقوله: (لا وجه لتفسـيره بنفس العمل، ضـروره سـبقه عليه، وإلاّ ـ كان بلا تقليـده، فافهم) حيث أنّ مقصوده من لزوم اتيان العمل عن تقليـدٍ، لزوم أن يكون التقليـد سابقاً عليه، لوضوح سـبق كلّ متوقفٍ على شيءٍ على ما يتوقف عليه، فلو كان صحه العمل موقوفاً على التقليد لا يعقل أن يكون هو بنفسه محققاً للتقليد.

لكنه مخـدوشٌ: لأـن توقّف صـحه العمل على التقليـد، ليس إلاّ ايجاد العمل على نحوٍ يصـدق عليه عنوان التقليـد، فهو يجامع مع كون العمـل بنفسه محققـاً للتقليـد، نظير ساير الشـروط المقارنه كالترتيب الواجب فى الصـلاه، حيث يتوقف صـحه الصـلاه عليه، يعنى لابـدّ من ايجادها مترتباً، فيكون هى بنفسـها منشأً لتحقّق عنوان الترتيب، لا أنه يجب ايجاد عنوانه قبل وجود الصـلاه وهكذا الحال فى المقام فلا ينافى كون العمل حال تحقّقه على نحوٍ ينطبق عليه عنوان التقليد، وهو

لیس إلّا کونه مستنداً إلی فتوی الغیر ورأیه، بلا مطالبه دلیلٍ وحجّه.

هذا تمام الکلام فی معنی الاصطلاحی للتقلید.

حکم تقلید العامی

الأمر الثالث: ویدور البحث فیه عن حکم التقلید علی العامی وفیه جهات:

الجهه الأولی: لا اشکال فی أنّه یجوز لمن لم یبلغ مرتبه الاجتهاد التقلید، والجواز هنا یکون بمعنی الأعمّ الشامل للوجوب، حیث إنّه إنْ لم یقدر علی الاحتیاط إمّا لعدم اطلاعه بموارده، أو لاطلاعه لکنه عاجزٌ عن العمل باتیانه للجمع أو غیره، فلا اشکال حینئذٍ مع العجز عن الاجتهاد من وجوب التقلید علیه وجوباً تعینیاً.

وأمّا إن کان ممّن یقدر علی الاحتیاط، وعارف بموارده فیکون التقلید له حینئذٍ واجباً تخییریاً، أی هو مخیّر بین العمل بالاحتیاط أو الرجوع إلی التقلید، وفی مثله یصحّ أن یقال إنه یجوز له التقلید.

وبالجمله: فمما ذکرنا ظهر أن من عبّر بالوجوب أراد القسم الاول منهما، ومن عبّر بالجواز فقد اراد الثانی منهما، ولا فرق بینهما فکلا التعبیرین صحیح.

الجهه الثانیه: البحث عن مدرک هذا الحکم.

قد یقال: کما عن المحقّق البروجردی فی «نخبه الأفکار» بأنّ (القول بوجوب الأخذ أو الالتزام لا یکون إلّا عقلیاً بمناط تحصیل الحجّه علی امتثال

الأحكام، لا شرعياً مولوياً، بل لو ورد دليل شرعی علی وجوبه، لابدّ أن یکون ارشادیاً إلی حکم العقل، وإنّما الوجوب الشرعی متعلقٌ بما یختاره فی ظرف اختیاره، فلا مجال حینئذٍ للتشبث علی وجوبه بمثل السیره وسائر الأدله الشرعیه، ولا بالعقل الفطری الارتکازی بوجوب رجوع الجاهل إلی العالم، لأن هذه الأدله ناظره إلی حجیّه فتوی المجتهد الراجع إلی ایجاب العمل علی طبق فتوی المجتهد، لا ـ إلی وجوب تحصیل الحجّه علی امتثال الأحکام، بل لابدّ حینئذٍ فی اثبات وجوبه من التثبت بحکم العقل المستقل بوجوب تحصیل الحجّه علی المتمکن منها مقدمةً لامتثال الأحکام).

الجهه الثالثه: الکلام فی بیان حکم التقلید، هل هو واجبٌ أو جائزٌ علی العامی؟

أقول: اختلف عبارات القوم، فبعضهم یقول بالوجوب، وبعض آخر بالجواز، وجماعه ثالثه تقول بالجمع بینهما.

وفی «نخبه الأفکار»: (والظاهر أن المراد من الجواز هنا هو فی مقابل الحرمه، أی لیس التقلید بحرامٍ کما نُسب الحرمه إلی بعض قدماء الأصحاب، وفقهاء حلب، بل کان جائزاً بما ینافس مع الوجوب التعیینیّ، إذا کان العامی غیر قادر علی العمل بالاحتیاط إمّا لأجل عدم احاطته بما هو سبیل الاحتیاط فی موردٍ، أو علمه إلاّ أنه لا یقدر علیه، أو کان مستلزماً للعُسر والحرج، ومع الوجوب التخییری فی غیر ذلک أی کان لمن یقدر علیه وعلی العمل بالاحتیاط، فیکون اختیار أحد فردی الواجب التخییری جائزاً، فالاختلاف فی التعابیر لا یضرّ

بالمطلب بكون التقليد عليه واجباً امّا بالتعيين أو التخييرى).

الجهه الرابعه: بعد ما ثبت أنّ التقليد أصبح واجباً على العوام، فلابد أن نبحث عن حقيقه هذا الوجوب، فهنا أقوال:

الأول: ما يظهر من كلام صاحب «الكفايه» و«العنايه» وصاحب «نخبه الأفكار» و«منتهى الـدرايه» وبعض آخر كون الوجوب وجوباً عقلياً بديهياً فطرياً جبليّاً ارتكازياً، مثل سائر الارتكازيات، لأن لزوم رجوع الجاهل إلى العالم فيما لا يعلم ثابتٌ فى ارتكاز البشـر، ومنه قضـيّه الأحكـام الشـرعيه، فكما أنّ الأمر كـذلك فى الأمور المتعارفه المربوطه بالمعاش، كـذلك الأمر فى الأمور المربوطه بالمعاد، وإن كان العامى ربما لا يلتفت إلى هـذا الارتكاز، ولا يعدّه مثل سائر ارتكازاتهم بحسب الفطره والجِبلّه التى أودعها اللّه تعالى فيهم.

القول الثانى: ما يظهر من كلام جماعه أخرى من الأعلام كالشـيخ الأعظم، والمحقّق الأصفهانى صاحب «نهايه الدرايه» والمحقّق السـيد أبـو الحسـن الأصـفهانى بحسـب مـا جـاء فى تقريراتـه المسـمّى ب-«منتهى الوصـول»، حيث قـال فى ذيـل كلاـم المحقّق الخراسـانى بكـونه فطريـاً: (إنّ هـذا الـدليل يرجع إلى دليـل الانسـداد، يجريه المقلّـد بسـبب ارتكـازه، بلاـ علمٍ منه لكيفيه بسـط مقدماته، وضمّ بعضـها إلى بعضها، لكى يستنتج كما يصنعه أهل النظر والاستدلال، لكنها مغروسه فى ذهنه، مرتكزه عنده بجِبلّته، بحيث لو سُئل عن آحادها عنه يصدّق تصديقاً فطرياً بصحّته.

وتقريره على وجه الصناعه: إنّه مركبٌ من مقدماتٍ:

الأولى: أنّ الشارع ما جعلنا بالنسبه إلى الأحكام مهملين كالبهايم.

الثانيه: تحقّق العجز عن تحصيلها بالعلم.

الثالثه: انسداد الطرق للعمل بها غير التقليد من الرجوع إلى الوظائف، وبطلان الاحتياط وعسريته.

وبعد تماميه هذه المقدمات يحكم العقل بلزوم الرجوع إلى العالم.

إلى أن قال: فحيث أنّ المقدمات تامٌ عنده على إجمالها، لا محاله يحكم عقله بلزوم التقليد عليه)(۱).

لا يخفى أنه يرى التقليد حجّه لما روى أنّ قول العالم حجّه، ومعنى حجيّته هو لزوم رجوع الجاهل إليه عند العمل الذى هو عباره عن التقليد.

ومثله كلام الشيخ الاعظم فى «رساله الاجتهاد والتقليد»، وظاهر كلامهما تحقّق الانسداد للعامى مما يقتضى حكومه العقل بوجوب التقليد، فالوجوب عقلى لا شرعى خلافاً للمحقّق الأصفهانى صاحب «نهايه الدرايه» حيث يلتزم بالكشف لأنه يقول إنّه بعد اجراء مقدمات دليل الانسداد يستكشف منها أنّ الشارع جعل فتوى المجتهد طريقاً للعامى.

أقول: الأقوى عندنا هو ما اختاره الشيخ ومن تبعه، لأن عدّ لزوم رجوع

۱- منتهى الوصول للآملى: ۳۸۶.

الجاهـل إلى العالم، والتعبـد بقوله فى الأحكام من الأمور الجبليّه والارتكازيه أمرٌ بعيـد عن الاذهان، لأن الأمور الجبليّه عباره عن أمـور قـائمهٍ بـالنفس من غير شـعور والتفـات وتـوجّه، ولاـ يختصّ بالانسـان بـل موجـوده حـتى فى الحيوانـات حيث يتحـذّر من الحيوانات المفترسه، أو الطفل الرضيع حيث يتوجّه إلى ثدى أمّه وغير ذلک من الأمور الجلبيّه المرتكزه فى ذات الحيوانيه، وهذا بخلاـف مسأله الرجوع إلى العـالم والتعبـد بقوله ورأيه فـإنّه ليس مثـل تلـک الأـمور. وعليه فالأـحسن أن يقـال إنّ ذلـک عقلى استقلالى ارتكازى، ومنشأه اجراء تلک المقـدمات ولو اجمالاً، بحيث لو سُـئل عنه لأجاب بكلّ واحـد من المقـدمات التى أشار إليها السيد فى تقريراته.

أقول: هنا عده ايرادات ومناقشات لابدّ من طرحها والجواب عنها:

الاـيراد الأـول: أنه (كيف يسـتقلّ عقـل العـامى بجواز التقليـد مـا لم يتمكّن من ابطـال العمـل بالاحتياط مطلقاً، حتّى إذا لم يكن مسـتلزماً للعسر، فلاـ وجه لاسـتكشاف خطـابٍ بجواز خطاب عقلاً كما يظهر عن تقرير الشـيخ الأعظم للمقـدمات) هـذا كما عن «منتهى الدرايه»(۱).

وفيه: هـذا الايراد ممنوع لوضوح أنّ حكمه بجواز التقليـد لا يكون متوقفاً على ابطال العمل بالاحتياط مطلقاً، لأنه من الممكن أن يصل إلى الواقع بكلّ واحد منهما، إذ يجوز له فيما لا يستلزم العسر والحرج الاتيان بالعمل على نحو

۱- منتهى الدرايه: ج۸ / ۵۰۱.

الاحتیاط، کما یجوز له العمل علی نحو التقلید. نعم إن لم یتمکّن من العمل بالاحتیاط، فلا اشکال حینئذٍ فی انحصار الطریق إلی التقلید، وعلیه فدعوی توقّف جواز التقلید علی ابطال العمل بالاحتیاط مطلقاً دعوی بلا دلیل وبرهان کما لا یخفی.

الایراد الثانی: وهو للمحقّق البروجردی فی «نخبه الافکار»، قال: (الدلیل أخصّ من المدّعی، إذ لو کان للعامی ظنٌّ بالحکم بخلاف فتوی المجتهد، لم یقتض دلیل الانسداد قبول رأی المجتهد تعبّداً، بل اللازم مراعاه مراتب الظن وعلی فرض التساقط، فاللازم الاحتیاط، مع أنّ القائل بجواز التقلید بمناط الانسداد یقول به مطلقاً. وعلیه یکون نفس بناء العقلاء علی الرجوع إلی فتوی المجتهد، وعدم اعتنائهم بظنونهم الحاصله لهم أحیاناً علی خلاف رأیه من غیر نکیر من أحد، کاشفاً عن أنّ الحامل لهم علی التقلید هو الأمر الجبِلّی الفطری السلیم، القاضی بلزوم رجوع الجاهل إلی العالم) انتهی محل الحاجه(۱).

أقول: ولا یخفی ما فیه:

أوّلاً: بعدم جریان هذا فی کلّ مقلّدٍ، بل خصوص من حصل له الظن علی خلاف رأی المجتهد.

وثانیاً: إنّ هذا الاشکال لو کان صحیحاً وجاریاً کان بناءً علی القول بحجیّه

۱- منتهی الدرایه نقلاً عنه: ج۸ / ۵۰۲.

مطلق الظن، مع أنه أوّل الكلام، لأنّ من الواضح أنّ الظن الحاصل من الأدله الخاصه عن شخصٍ كان من أهل الخبره حجّه، لا الظن من كلّ أحدٍ وبأىّ وجه حصل واتفق، وعليه فثبوت الظن له على الحكم على خلاف رأى مجتهده لا أثر له حتّى يلاحظ فيه مراتب الظن، ويوجب التعارض والتساقط والرجوع إلى الاحتياط كما اشار إليه.

وثالثاً: لو سلّمنا ذلك فى أفراد المكلفين، فهو لا يوجب إلّا الاخلال فى بعض مقدمات انسداده، وهو عجزه عن البلوغ، فكأنّه ليس من هذا بل قد حصل له الظن بالحكم، فمع عدم تماميه احدى هذه المقدمات فى دليل الانسداد، يخرج عن مقتضاه هذا ولا يوجب أن لا يكون منه مما قد كمل فيه تمام مقدماته.

وبالجمله: ظهر من جميع ما ذكرنا أن القول بكونه من قبيل الحكم العقلى الاستقلالى الارتكازى أولى من كونه من قبيل الفطرى الجِبلّى، إذ لم يكن حكم وجوب التقليد على العامى عقلياً، بل لو اعتبرناه شرعياً من خلال الأدله الشرعيه الداله على لزوم الرجوع إلى المجتهد، لزم منه الدور أو التسلسل، لأن مسأله جواز التقليد أو وجوبه بنفسه أيضاً يعدّ من المسائل التى لابدّ فيها من التقليد، أى لابدّ أن يثبت جوازه بتقليدٍ آخر، فينقل الكلام فى جواز تقليده إلى مسأله جواز التقليد، فإن ثبت جواز تقليده الثانى بالأول لزم الدور، وإنْ ثبت بتقليدٍ ثالث وهكذا فيتسلسل، وهما باطلان قطعاً، وعليه فلا محيص من اعتبار وجوبه عقلياً استقلالياً ارتكازياً كما عرفت، إذ لولم يكن دليل وجوبه عقلياً لزم أن يكون الدليل عليه من

سائر الأدله التی سبق القول إنّ اثنان منها لفظیّ وثلاثه منها لبیّ وکلاهما قابلان للمناقشه والخدشه:

فأمّا اللبّی: فهی عباره عن الاجماع فتاره یُدّعی المحصّل منه وأخری المنقول، فلا عبره بشیء منهما:

أمّا الأوّل منهما: فلأنّ تحصیل الاجماع علی وجهٍ یکشف عن رأی الامام علیه السلام بعیدٌ جدّاً، لاحتمال أن یکون مدرکهم هو أن وجوب التقلید یعدّ أمراً عقلیاً ارتکازیاً، ولأجل ذلک حکموا به، لا ـ لأن الامام علیه السلام قد أمرنا به، ومن المعلوم أنّ الاجماع الذی یحتمل کونه مدرکیاً ممّا لا یُجدی شیئاً ما لم ینحصر مدرکه برأی الامام علیه السلام .

فإذا عرفت حال الاجماع المحصّل من جهه الحجیّه هنا، فالمنقول هنا منه الذی قد نُقل عن السیّد المرتضی، والشیخ والمحقّق والشهید قدس سرهم ، لا یکون حجّه بطریق أولی، لأن أصل حجیه الاجماع المنقول موردٌ للکلام، فضلًا عن مثل المقام الذی قد عرفت عدم حجیه المحصّل منه، فکیف بمنقوله.

هذا، مع أنّ دعوی الاجماع هنا مشکلٌ من جهه .خری وهی لما نری من مخالفه بعض قدماء الأصحاب والفقهاء الحلبیّون له، حیث ذهبوا إلی حرمه التقلید اتکاءاً علی المنع من حجیّه رأی أحد لأحدٍ، وبأن الاصل الأوّلی هو عدم التقلید.

وبالجمله: فتحصیل الاجماع مع کلّ هذه الموهنات متعذّرٌ فضلاً عن بعده، لکونه محتمل المدرک کما عرفت توضیحه. ولعلّ مخالفه بعضهم من التقلید،

وذهـابهم إلى حرمته أوجب القول بجواز التقليـد على نحو الاطلاـق، بأن يكون هـذا فى قبال دعوى الحرمه، فلا ينافى حينئـذٍ مع دعوى وجوبه كما عرفت.

وأيضـاً: يظهر مما ذكرنا أنّ دعوى كون وجوب التقليـد من ضـروريات الـدين ضـعيفه، لأنه كيف يمكن دعوى ذلك مع ذهاب جماعه من القـدماء والفقهاء على الحرمه، وقـد عرفت أنّ مخالفتهم أوجب الاشـكال فى تحقّق الاجماع فضـلاً عن صـيرورته من ضروريّات الدين.

الايراد الثالث: وهو الايراد على التمسك بسـيره المتدينين، لأنّ معناها أنّ بناء المتدينين والمتشـرّعين بما هم من أهل الشـرع على الرجوع إلى العلماء فى الأحكام الشـرعيه من زماننا هذا إلى زمان الأئمه عليهم السـلام ، وحيث لم يرد عنهم نهيٌ ولم يثبت منهم ردع، يكشف ذلك عن رضاهم بهذا الفعل، فيكون حجّه بالضروره.

أقول: اثبات مثل هـذه السـيره المسـتمره التى هى أضـيق من السـيره العقلائيه بما هم عقلاء، وأنّ من عادتهم رجوع الجاهل منهم إلى العالم، بل مطلق أهل الخبره من كلّ فن، غير معلوم أمّا لو اعتبرنا هـذه السـيره هى المتعارفه، تعود حجيّتها إلى البحث السابق من احتمـال كون السـيره الكـذائيه أيضـاً مـأخوذاً من حكم العقـل المسـتقل الـذى أشـرنا إليه، لأبان تكون السـيره العقلائيه دليلاً مستقلاً بنفسه كما لا يخفى.

وأمّا لو أريد من السيره بناء العقلاء على ذلك، ففساده أوضح لما قد عرفت من كون ذلك من الحكم العقلى لكلّ أحدٍ من دون أن يكون معتمداً على البناء.

خلاصه الکلام: ثبت من جمیع ما ذکرنا أنّ أوّل دلیل علی وجوب التقلید أو جوازه هو حکم عقل العاقل من دون حاجه إلی التمسک بتلک الأدله الثلاثه اللّبیه.

أمّا الأدله اللفظیه: فهی مرکّبه من الآیات والروایات.

أمّا الأولی منهما: فهی آیتان هما آیه النفر وآیه السؤال.

دلاله آیه النفر علی وجوب التقلید

أمّا آیه النفر: فهی قوله تعالی: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَهٌ لِّیَتَفَقَّهُواْ فِی الدِّینِ وَلِیُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْذَرُونَ»(۱).

استدل بهذه الآیه صاحب «الفصول» والشیخ الاعظم فی رسالته، بل نسب إلی المحقّق القمی فی «القوانین» الاستدلال بهما لجواز التقلید، خلافاً لجماعه أخری من الأصولیین کالمحقّق الخراسانی صاحب «کفایه الأصول» والبروجردی فی «نخبه الأفکار»، والمحقّق صاحب «نهایه الدرایه». ولکن بعض المتأخرین قد قبلوا دلاله آیه النفر علی جیه فتوی المجتهد دون آیه السّؤال، ومنهم السید الاصفهانی فی تقریراته، وبعضهم یقولون بعکس ذلک أی دلاله آیه السؤال دون النفر، کالمحقق الاصفهانی صاحب «نهایه الدرایه»، وبعضهم قبل دلاله کلتا الآیتین کالسید الخوئی قدس سره ، وهکذا نلاحظ أنّ الاقوال هنا مختلفه مشتته

۱- السوره التوبه: الآیه ۱۲۲.

جـدّاً، فلا بأس أوّلاً بذكر أدله من لا يقبل دلالتهما على المطلب، ثم فى نهايه الأمر نتعرّض أوّلاً لآيه النفر ثم لآيه السؤال، وذلك من خلال عدّه أمور:

الأمر الأول: استدل بآيه النفر لأنّ هذه الآيه مشتمله على وجوب أربعه أشياء:

۱- وجوب النفر لغـايه التفقه، فـالنفر واجبٌ لأن التفقه واجب، لأنّه لولـم يكـن التفقه واجباً لما كان لوجوب النفر وجهاً. وأمّا وجه كون وجوب النفر مسـتفاداً من الآـيه هو باعتبار ورود لولا التحضيضـيه، حيث أنّ مثل هـذه الكلمه تسـتعمل للتوبيـخ، فلولـم يكن المتعلق أمراً مطلوباً فعله لما كان للتحضيض والتوبيخ عند تركه وجه، فلأجل ذلك يفهم وجوبه ولو كان وجوبه لأجل التفقه.

۲- الواجب الثانى هو التفقه، ويترتّب عليه الانذار فيصبح الانذار أيضاً واجباً.

۳- كما أنّ غايه وجوب الانذار هو ترتّب التحذّر عليه، أى فيجب للمنذَرين بالفتح التحذّر، والعمل بالانذار.

۴- فتدلّ الآيه على وجوب التقليد للمنذَرين، لأن التحذر وقع غايه للانذار، هذا.

أقول: قد أورد على الاستدلال بالآيه على وجوب التقليد بايراداتٍ عديده:

الأـوّل: قول المحقق الخراسـانى بـأن الآيه أجنبيه عن وجوب التقليـد، لأن الغايه المترتبه على الانـذار ليس هو مطلق التحـذّر، أى سواءٌ حصول للمنـذر علم أم لا، حتّى يشـمل مثل قبول التقليـد تعبّـداً، بل المراد من الآيه: «وَلِيُنذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَيْهِمْ» لعلّه يحصل لهم العلم ويحـذروا، فالآيه مسوقه لبيان مطلوبيه الانـذار بما يتفقهون، ومطلوبيه العمل من المنـذَرين بما أنـذروا، وهـذا لا ينافى اعتبار العلم

فی العمل، ولـذلک تری أنّه قـد یتشـهد بهـذه الآیه لتحصـیل معرفه الامام علیه السـلام ، مع أنّه مما یعتبر فیه العلم قطعاً، والشاهد علی ذلک الخبر الـذی رواه الکافی باسـناده الصـحیح عن محمد بن یحیی، عن محمد بن الحسـین، عن صـفوان، عن یعقوب بن شعیب، قال: «قلت لأبی عبداللّه علیه السـلام : إذا أحدث علی الامام حَدَث کیف یصـنع الناس؟ قال: أینَ قول اللّه عزوجل: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ کُلِّ فِرْقَهٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَهٌ لِّیَتَفَقَّهُواْ فِی الـدِّینِ وَلِیُنـذِرُواْ قَوْمَهُمْ إِذَا رَجَعُواْ إِلَیْهِمْ لَعَلَّهُمْ یَحْـذَرُونَ» قال: هم فی عُـذرٍ ماداموا فی الطلب، وهؤلاء الذین ینتظرونهم فی عُذرٍ حتی یرجع إلیهم أصحابهم»(۱).

ومن ذلـک یعلم أن الآـیه لیس بصـدد بیـان وجوب التقلیـد الـذی هو عبـاره عن قبول الانـذار تعبـداً مطلقاً، سواءٌ حصل له العلم بأحکام اللّه أو لم یحصل، وعلیه فالآیه غیر مرتبطه بمبحثنا، هذا.

أجیب عن هـذا الاشـکال: - بتقریر وتوضـیح منّا - أنه لا اشـکال فی وجوب الأمور الثلاثه، وهی: النفر والتفقّه والانذار، فلابدّ أن یکون التحذّر أیضاً واجباً، لأن حکم الغایه تابع لحکم ذیّها فإذا کان الانذار واجباً، فلابدّ أن یکون التحذّر واجباً، کما أنه لو کان مسـتحباً لاسـتحبّ النـذر أیضاً، فإذا کان التحذر الواقع فی الآیه مذکوراً بصوره الاطلاق، أی غیر مقیدٍ بما إذا حصل للمنذر العلم أم لا، فلا وجه لنا من تقیید الآیه بصوره ما لو حصل له العلم، وعلیه فیصبح التحذر واجباً

۱- تفسیر البرهان: ج۲ / ۱۷۱.

مطلقاً سواءٌ حصل له العلم أم لا، فينطبق حينئذٍ على التقليد، لأنه أيضاً عملٌ بلا مطالبه دليل.

ونحن نزيد فى تأييد ذلک: أنه لولم يكن التحذّر واجباً إلّا مع العلم، لم يكن لجعل التحذّر غايةً للانذار وجهٌ، بل كان الأولى أن يكون التحذّر مع حصول العلم واجباً، وهو مخالف لظاهر الآيه.

الايراد الثانى: لا يقال إنّ الآيه قد ذكر التحذّر مع أداه لعلّ الداله على الترجّى المناسب مع كون التقدير شيئاً آخر غير الانذار فقط، إذ ليس التحذّر حاصلاً بخصوص الانذار، وإلّا لما كان فى ذكر اداه لعلّ وجهٌ.

لأنا نقول: من امكان أن يكون وجهه هو بيان كون الفعل من الأمور الاختياريه للمكلف، إذ قد يعمل وقد لا يعمل بما ورد فى حقّه من العمل، ولأجل ذلک استعملت هذه الأداه، وهو لا ينافى كون العمل واجباً عليه عند اللّه، كما يشاهد مثل ذلک فى آيات الكثيره حينما يكون متعلق لعلّ من الأمور الاختياريه للمكلف.

وبالجمله: ظاهر أداه لعلّ إذا وقعت فى مقام التعليل، كون ما بعدها علّه لما قبلها، بلا فرق بين كون الواقع بعدها:

أمراً تكوينياً مثل قول الطبيب: (اشرب هذا الدواء لعلک تطيب).

أو أمراً غير اختيارى لقولک للمذنب: (استغفر اللّه لعلّک تدخل الجنه).

أو أمراً اختيارياً كالآيه الشريفه، حيث أنّ العمل اختيارى للمكلف.

وعليه، فالتكليف بذى الغايه وهو الانذار فى الحقيقه للتكليف بالغايه،

فيجب التحذّر عند انذار المنذرين بما تفقّهوا وعلموا.

الايراد الثالث: لا- يقال إنّ الآيه لا تدلّ إلّا على وجوب التحذّر والتخوف، فلعلّ ذلك بنفسه مطلوب، فلا يستفاد منه وجوب العمل حتى تدلّ على وجوب التقليد، الذى هو عباره عن العمل بفتوى بلا دليل.

لأنا نقول: إنّ الحذر على ما يستفاد من مشتقاته وموارد استعماله، عنوانٌ للعمل، وليس عباره عن الخوف النفسانى فحسب، بل هو كفايه عن التحفظ عن الوقوع فى المهالك والمخاوف، لأجل ترك الواجب وفعل الحرام، مثلًا إذا حمل المسافر سلاحه فى الطريق المحتمل فيه اللّص أو السبع ليدفع عن نفسه وما له يقال إنّه تحذّر، فهو فعل اختيارى وليس بمعنى الخوف فقط.

فبالنتيجه: الآيه تدلّ على أنّ غايه الغايات لوجوب النفر والتفقّه والانذار ليس إلّا لأجل تحقّق الحذر للمنذرين، واتمام الحجّه عليهم، وهو لا ينافى كونه حجّه لنفسى المنذر بالكسر أيضاً، وكان العمل لنفسه واجباً أيضاً.

الايراد الرابع: لا يقال إنّ الآيه لو سلّمنا دلالتها على وجوب التحذر، إلّا أنه بملاحظه أن أغلب كلمات الآيه وارده بصوره الجمع، مثل: الطائفه، ولينذروا، وليتفقّهوا، ومن الواضح أنّ الإخبار إذا صدرت عن جماعهٍ، يوجب العلم بالشىء عاده، فيصير المعنى حينئذٍ، أنّه: يجبُ التحذّر عند حصول العلم بواسطه الأخبار لكثره المُخبرين، فتصير الآيه أجنبيّه عمّا هو المقصود من ايجاب العمل على الفتوى تعبّداً، ولو بلا حصول علمٍ، لأجل وجوب التقليد بلا مطالبه دليل.

لأنـا نقول: إنّ هـذا يصـحّ إذا لوحظت الجمـاعه بصوره المجموع فی حـال الإخبار، أو بصوره الاسـتفراد مع إخبار كلّ واحـدٍ من النـافرين لجمـاعه المتخلفين حـتی يتكـثر الخبر لهم بـأفراد عديـده، ويحصـل لهم العلم بـذلك، لكن يمكن أن يكون المراد غير هـذين الفرضـين، وهو أن يكون وجه الجمع ملاحظه الجمع الاسـتغراقی لكلّ واحـدٍ واحـدٍ من النافرين والمتخلفين، باعتبار كون المخاطبين حيث كانوا متعـددين فی الطرفين اسـتعمل صـيغه الجمع، فلا ينافی فی كفايه التحذّر حصوله من قول واحدٍ من الفقيه المنـذِر بالكسـر للمقلّـد المنـذَر بالفتـح، ومن المعلوم عـدم حصول العلم بمثـل ذلك عاده، فتـدلّ الآيه علی وجوب التحـذّر عند الانذار، سواءٌ حصل للشخص العلم بذلك أم لا.

والتحقيق: إن هذه الآيه مشتمله علی دلالات ثلاث:

الأولی: وجوب الافتاء للمفتين، حيث أمر بالانذار بناء علی كونه بمعنی الأعم كما سنشير إليه عنقريب بذكر الواجب والحرام.

الثانيه: وجوب العمل للمنـذرين المسـتفاد من وجوب التحـذّر، حيث أنّ التحـذر لا يتحقق من الفقيه إلّا من خلال ذكره الوجوب والحرمه، حيث يدلّ علی الانذار بالالتزام أو التضمّن، كما قد يكون الانذار بالمطابقه.

الثـالثه: دلالتهـا علی حجيه انـذار الفقيه وافتـائه، لوضوح أنّه لولا كون انـذاره حجّه شـرعاً لم تكن الآيه مقتضـيه لوجوب التحـذّر بالانذار وذلك للقاعده الثابته عندهم، وهو قبح العقاب بلا بيان، وعليه فوجوب التحذّر عند الانذار يستلزم

حجیه الافتاء والانذار، فبهذا التقریب تصبح دلاله الآیه علی وجوب التقلید تامه، کما لا یخفی.

الایراد الخامس: وهو للمحقّق الاصـفهانی قدس سره صاحب «نهایه الدرایه» حیث إنّه بعد قبوله أنّ وجوب التحذّر هنا مطلق کما قلنـا، نـاقش فی دلاـله الآـیه علی المطلوب بقوله: (إلاّـ أنه مع ذلک نقول إنّ التفقه إنْ کان موقوفاً علی إعمال النظر، کانت الآیه دلیلًا علی حجیه الفتوی، وإنْ لم یکن کذلک بل کان مجرد العلم بالحکم بالسماع من المعصوم علیه السلام تفقهاً، فلا دلاله لها علی حجیه الفتوی، بـل علی حجیّه خبر الفقیه، والانـذار بحکـایه مـا سـمعوه من الامـام علیه السـلام ، من بیان ترتّب العقاب علی شیءٍ فعلًا أو ترکاً ممّا لا ینبغی الریب فیه، بل کان فی الصدر الأول الافتاء والقضاء بنقل الخبر) انتهی(۱).

أجاب عنه المحقّق الخوئی فی «التنقیح» بقوله: (أنّها ممّا لا یمکن المساعده علیه، وذلک:

أمّـا أوّلاًـ: فلاـن الآـیه المبـارکه لمکـان أخـذها عنوان الفقـاهه فی موضوع وجوب التحـذّر، لیست لها أیّه دلاله علی حجیه الخبر والروایه، من جهتین:

احـداهما: إنّ حجیه الروایه لا یعتبر فیها أن یکون الناقل ملتفتاً إلی معناه، فضـلًا عن أن یکون فقیهاً، لکفایه الوثاقه فی حجّیه نقل الألفاظ المسموعه عن

۱- نهایه الدرایه: ج۶ فی الاجتهاد والتقلید: ۴۰۱.

المعصوم عليه السلام ، من غير أن يتوقف على فهم المعنى بوجه.

وثانيهما: إنّ الراوى لاـ يعتبر فى حجيه رواياته أن يصدق عليه عنوان الفقيه لأنه إذا روى روايه روايتين أو أكثر، لم يصدق عليه الفقيه، وإنْ كان ملتفتاً إلى معناها، لضروره أنّ العلم بحكمٍ أو بحكمينٍ لا يكفى فى صدق الفقيه مع حجيه رواياته شرعاً.

اللّهم إلاّـ أن يقال: إنّ الآيه المباركه إذا دلّت على حجيه الخبر عند صدق الفقيه على ناقله، دلت على حجيّته عند عدم كون الراوى فقيهاً، لعدم القول بالفصل، إلاّـ أن ذلك استدلال آخر غير مستندٍ إلى الآيه، كيف وقد عرفت أنّ الآيه قد أخذ فى موضوعها التفقه فى الدين.

فظهر بما سردناه أنّ دلاله الآيه المباركه على حجيه فتوى المجتهد وجواز التقليد أقرب وأظهر من دلالتها على حجيّه الخبر.

وأمّا ثانياً: فلعدم كون التفقه والاجتهاد فى الأعصار السابقه مغايراً لهما فى العصور المتأخره، بل الاجتهاد أمرٌ واحدٌ فى الأعصار السابقه الآتيه والحاضره حيث إنّ معناه معرفه الأحكام بالدليل، ولا اختلاف فى ذلك بين العصور.

نعم، يتفاوت الاجتهاد فى تلك العصور مع الاجتهاد فى مثل زماننا هذا بالسهوله والصعوبه، حيث أنّ التفقه فى الصدر الأوّل إنما كان سماع الحديث، ولم يكن معرفتهم للأحكام متوقفه على تعلّم اللغه، لكونهم من أهل اللسان، أو لو كانوا من غيرهم ولم يكونوا عارفين باللغه كانوا يسألونها عن الامام عليه السلام ، فلم يكن

اجتهادهم متوقفاً على مقدماتٍ، أمّا اللغه فقد عرفت، وأمّا حجيه الظهور واعتبار الخبر الواحد وهما الركنان الركينان فى الاجتهاد، فلأجل أنهما كانتا عندهم من المسلّمات، وهذا بخلاف الاجتهاد فى الاعصار المتأخره لتوقفه فيها على مقدمات كثيره، إلاّ أنّ مجرّد ذلك لا ـ يوجب التغيّر فى معنى الاجتهاد. فإن المهمّ مما يتوقف عليه التفقّه فى العصور المتأخره إنّما هو مسأله تعارض الروايات، إلاّ ـ أن التعارض بين الأخبار كان يتحقّق فى تلك العصور أيضاً، ومن هنا كانوا يسألونهم عليهم السلام عمّا إذا ورد عنهم خبران متعارضان. إذاً الفقه والاجتهاد بغير اعمال النظر متساويان فى الأعصار السابقه واللاحقه وقدكان متحققين فى الصدر الأول أيضاً ومن هنا ورد فى مقبوله عمر بن حنظله: «ينظران مَن كان منكم لمن قد روى حَدِيثنا، ونظر فى حلالنا وحرامنا، وعرف أحكامنا...» وفى بعض الأخبار ورد الأمر بالافتاء صريحاً، فدعوى أنّ الفقاهه والاجتهاد بالمعنى المصطلح عليه لا عينٌ ولا أثر له فى الاعصار السابقه ممّا لا وجه له، ومعه لا موجب لاختصاص الآيه المباركه بالحكايه والإخبار، لشمولها الافتاء أيضاً كما عرفت، فدلاله الآيه على حجيّه الفتوى وجواز التقليد ممّا لا مناقشه فيه) انتهى كلامه(۱).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، ولأجل ذلك ترى صحه الاستدلال والتمسک بالآيه لحثّ الناس على تحصيل العلم والاجتهاد، وليس بخصوص كون النفر .

۱- التنقيح للغروى: ج ۱ / ۸۶ .

لحمـل الأخبار والحكايات بلا تفقه فيها، بل ولا يخفى أنّ الانـذار لا يكون إلّا بعـد فهم المنـذِر لما انـذره، وإلّا فإنّ مجرد حمل الخبر إلى الغير من دون تفقه وتفهم لما ينقله يشـكل دخوله فى العنوان المذكور، لأن الراوى ربما يكون غير ملتفتٍ إلى معنى ما يحكيه، كما وردت الاشاره إليه فى الخبر الذى رواه ابن أبى يعفور: «رُبّ حامل فقهٍ إلى من هو أفقه منه» أو «ربّ حامل فقهٍ وهو غير فقيه» وأمثال ذلک، وعليه فإنّ ذكر الانـذار بعـد التفقه يوجبُ أنس الـذهن بأنّ المراد من التفقه هو خصوص الفقيه المجتهد الـذى كـان داخلاً فيه قطعـاً، أوْ هو مع المبلغين وأهـل الوعظ، فإذا ثبت حجيه الخبر لمثلهما، فلا بأس لالحاق حجيه أخبار الرواه وأهل الحديث بهما أيضاً، لعدم القول بالفصل فى حجيه الخبر بينهما وبين خبر الرواه.

الايراد السادس: وهو من السـيد الحكيم قـدس سـره فى «حقايق الأصول» – وتبعه بعض من عاصـرناه، وهو السيّد اللنگرودى فى «الدرّ النضيد» – حيث قال فى حقايقه:

(والانصاف أنّ الآيه الشـريفه لا تـدلّ على حجيه الخبر، ولا على حجيه الاجتهاد، بل أجنبيه عنهما بالمرّه، وإنّما تدلّ على وجوب التفقه فى الـدين، وتعلّم معـالمه فى الأصول والفروع لغايه تعليم الجاهلين، وتفقههم باقامه الحجّه عليهم، واتفاقهم بالطريق الـذى تعلّموا به وتفقّهوا، بلا دلالهٍ لها على حجيه الاجتهاد أو الخبر أصلًا لا مطابقه ولا التزاماً، وظنى أنّ ذلک ظاهرٌ بأدنى تأمّل)(۱).۹.

۱– حقايق الأصول: ج۲ / ۱۲۹.

أقول: وممّـا ذكرنا فی جواب الایراد السابق یظهر ما یرد علی هـذا الکلام أیضاً، فکأنّه قـدس سـره اراد اختصاص الآیه بالواعظین والمبلغین والمنـذرین - کما صـرّح بذلک صاحب «الدرّ النضـید» - ولعلّه استشـعر ذلک من ورود لفظ الانذار حیث إنّه وصـفٌ ینطبق علی هؤلاء القوم، ولکن کـان الأولی منه رحمه الله أن یجعل وصف التفقه قرینهً مقـدّمه علی الانـذار، بکون المراد لا أقلّ کلتـا الطـائفتین من المجتهـدین والمبلغین، والحـاق غیرهمـا بهمـا، لصـلاحیّه قرینیه کلٍّ من لفظی (التفقّه) (والانـذار) للآخر. فاذاً الأولی شـمول الآیه لهما بلا فرقٍ بین کون الانذار بالمطابقه کما هو شأن المبلغین والواعظین، أو بالالتزام والتضـمّن کما هو شأن المجتهدین والمتفقهین.

وبـالجمله: ثبت أنّ الحقّ مع الشـیخ ومن تبعه، ومِن قبله من صـاحب «الفصـول» والمحقّق القمی والجزائری والخوئی، بکون آیه النفر من الأدلّه الداله علی جواز التقلید ووجوبه، وکون فتوی المجتهد حجّه علی العوام، واللّه العالم.

دلاله آیه السؤال علی وجوب التقلید

الآیه الثانیه: وهی آیه السؤال ومـذکوره فی سورتی النمل والانبیاء وهی قوله تعالی: «وَمَا أَرْسَـلْنَا مِنْ قَبْلِکَ إِلاَّ رِجَالاً نُّوحِی إِلَیْهِمْ فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّکْرِ إِنْ کُنتُمْ لاَ تَعْلَمُونَ»(۱) فقد استدلّ بهذه الآیه صاحب «الفصول» والمحقق القمی علی جواز

۱- سوره النمل: الآیه ۴۳.

التقليـد، حيث قال صاحب «الفصول» بعـد ذكر الآيه: (ولعمومها بناءً على أنّ المراد بأهل الذكر أهل القرآن من العلماء، كما نصّ عليه جمـاعه، فينتـج أنّه يجب السؤال عن العلمـاء والفقهـاء، والسؤال منهم ليس إلّا للعمل، إذ من الواضـح أنّ السؤال كان لأجل العمل على طبق الجواب، لا كون المقصود الأصـلى مجرد السؤال نفسه فقط، لوضوح أنّه لغو لا أثر له، فلا مصـحّح للأمر به لولم يكن مقـدمه للعمل، فتدلّ الآيه على جواز الرجوع إلى العالم، وهو المعبّر عنه بالتقليد، وعلى حجيّه فتوى العالم على الجاهل، لأنه لولم يكن حجّه على المسائل لأصبح السؤال عنه لغواً.

ودعـوى: كـون السـؤال لحصـول العلم من الأـجوبه، ثُم العمـل على طبـق علمه، فتصـير معنى الآـيه: فاسـألوا لكى تعلمـوا فتعملوا بعلمكم.

من البعـد بمكان، لأن مثل هـذا الخطاب إنّما هو لبيان الوظيفه عنـد عـدم العلم والمعرفه، فهو فى قبال العلم بالحال، لا أنه مقدمه لتحصـيل العلم، مثلاً يقال: (إذا لست بطبيبٍ فراجع الطبيب فى العلاج) فإن المتفاهم العرفى من مثله أنّ الغايه من الأمر بالمراجعه إنّمـا هو العمـل على طبق قول الطبيب، لاـ أنّ الغـايه صـيروره المريض طبيباً وعالمـاً بالعلاـج حتّى يعمل طبق علمه، ونظيره قوله: (راجع الطبيب) معناه راجعه لتعمل على نظره لا لتكون طبيباً وتعمل بعلمك.

وقد يتوهم: أنّ تفسير أهل الذكر بأحد الأمرين:

إمّـا كون المراد علمـاء أهل الكتاب من اليهود والنصارى العالمين بالتوراه والانجيل، حيث يعلمون وجود آثار النبوّه فى الرسول، فاسألوهم حتّى تعلموا.

وإمّا أن المراد منهم أهل البيت والأئمه عليهم السلام كما ورد فی حديث جابر ومحمّد ابن مسلم، عن أبی جعفرٍ عليه السلام أنّه قال: «نحن أهل الذكر» وقد سمّی اللّه فی سوره الطلاق رسوله ذِكْراً فی قوله تعالی: «ذكراً ورسولاً» والرجوع إلی الأئمه عليهم السلام لا اشكال فی كونه موجباً للعلم، فيكون العمل عن علمٍ، فلا تكون الآيه مربوطاً بالتقليد ورجوع الجاهل إلی العالم، كما هو المقصود، لأن الأولی كانت مرتبطه بالاعتقاديات كالنبوّه، فلا يكفی فيها غير العلم والثانيه لا اشكال فيه فی تحقّق العلم بأخبارهم عليهم السلام ، كيف ذلک مع أخبار الفقهاء فی التقليد حيث لا يوجب العلم كما لا يخفی.

فاندفع بأنّ المورد لا يوجبُ التخصيص، إذا العبره بعموم الوارد لا بخصوص المورد، فلا يوجب كون موردها أحد هذين الأمرين وتضييق دائره الآيه للدلاله علی جواز رجوع الجاهل إلی العالم للعمل فی الأحكام الفرعيه، فيصير معنی الآيه بعمومها كذلک، فلابدّ من رجوع الجاهلين إلی العالمين علی حسب ما تقضيه المناسبات باختلاف المقامات، فإنْ كان المورد من الاعتقاديات كالنبوه وما يرجع إلی ذلک، فالمناسب السؤال من علماء أهل الكتاب لعلمهم بآثارها وعلاماتها، وإنْ كان المورد من الأحكام الفرعيه، فالمناسب الرجوع فيه إلی النبیّ صلی الله عليه و آله أو الأئمه عليهم السلام ، وعلی تقدير عدم التمكن من الوصول إليهم، فالمناسب الرجوع إلی نوّابهم الخاص والعام، وهم العلماء والفقهاء، فتصير الآيه من الكبری الكلّی برجوع الجاهل إلی العالم، المنطبقه علی كلٍّ من الطوائف الثلاثه،

فالاستدلال بها لذلک تام بلا اشکال.

ایراد المحقق الخوئی: والعجب من المحقّق الخوئی فإنّه برغم جوابه عن عدم اختصاص المورد لکون السؤال لخصوص العلم، یقول: (والصحیح أنّ الآیه لا یمکن الاستدلال بها علی جواز التقلید، وذلک لأن موردها ینافی القبول التعبدی، حیث أنّ موردها من الأصول الاعتقادیه).

والجواب: قد عرفت أنّ العبره بعموم الوارد لا ـ بخصوص المورد، وعلیه فالانصاف عدم المنافاه بین دلاله الآیه مع الحکم بجواز التقلید، خصوصاً إذا قلنا بکون المراد من العلم هو الحجّه، أی العلم من الیقین والقطع کما لا یخفی.

هذا فضلًا عن أنّ ملاحظه الأخبار الوارده مع تفسیرها بکون المراد من أهل العلم هم أهل البیت علیهم السلام ، یعدّ أدلّ دلیلٍ علی عدم الرکون بالمورد، وإلاّ کیف یمکن تطبیق علماء أهل الکتاب من الیهود والنصاری علی حسب المورد علی أهل البیت علیهم السلام . مضافاً إلی أنّه قد وردت فی الروایات أنّ الآیه إذا لوحظت بحسب المورد یستلزم موت القرآن عند موت قومٍ أو شخصٍ وردت فی حقّهم أو حقّه، فانظر الروایه التی رواها العیّاشی عن عبدالرحیم القصیر، عن أبی جعفر علیه السلام أنّه قال: «فی قوله تعالی: «وَلِکُلِّ قَوْمٍ هَادٍ» علی الهادی ومنّا الهادی.

فقلت: فأنتَ جُعِلتُ فداک الهادی؟ قال: صدقت إنّ القرآن حیّ لا ـ یموت، والآیه حیّه لا تموت، فلو کانت الآیه إذا نزلت فی الأقوام وماتوا ماتت الآیه

لمات القرآن، ولکن هی جاریه فی الباقین کما جَرَت فی الماضین»(۱).

وعلیه، فإذا صحّ التمسک بالآیه لغیر المورد، فلا مانع من الأخذ بالاطلاق الشامل لمطلق العلماء والفقهاء، حتّی یشمل جواز رجوع الجاهل إلی العالم، وبحیث تصبح فتواه حجّه علیه، وإلّا لما یبقی للسؤال والجواب أثر، وهذا لا ینافی توقّف مورد بعض الأسئله علی وجود العلم کالأصول الاعتقادیه، وعدم توقّف بعضها علیه کما فی المقلّدین.

وبالجمله: الاستدلال بآیه الذکر علی المطلوب لا یخلو عن وجهٍ کما قبله بعض الاجلّاء من المتأخرین، وإنْ قال بعده: (ولا یخلو عن مناقشه).

وکیف کان، علی فرض تسلیم دلاله الآیتین علی وجوب التقلید، یکون وجوبه ارشادیاً إلی حکم العقل بالوجوب، لما قد عرفت أنّ الرجوع إلی العالم یعدّ أمراً عقلیاً ارتکازیاً فتأمّل جیّداً.

دلاله الأخبار علی وجوب التقلید

الطائفه الثانیه من الأدله اللفظیه: الدالّه علی حجیّه الفتوی، ووجوب رجوع الجاهل إلی العالم، وجواز التقلید عن المجتهد هی الأخبار المتواتره، حیث تدلّ علی ذلک بعضها بالمطابقه وبعضها بالالتزام. والأخیر تاره بالمنطوق وأخری

۱- کتاب مرآه الانوار فی تفسیر القرآن: ۵.

بـالمفهوم، فلاـ بـأس أن نستقيصـها برغم أنها وارده فى أبواب مختلفه وبمضامين متشـته، لا يخلو الاطلاع عليها عن فائـده كثيره، فنقول، ومن اللّه الاستعانه، وإليه الإنابه «وَمَا تَوْفِيقِى إِلاَّ بِاللّه ِ عَلَيْهِ تَوَكَّلْتُ وَإِلَيْهِ أُنِيبُ»:

الروايه الأولى: وممّا يـدلّ عليه بالمنطوق على نحو المطابقه أو بالالتزام هو الحـديث الـذى نقله الصدوق فى كتاب «اكمال الدين واتمام النعمه» عن محمد بن محمد بن عصام، عن محمد بن يعقوب، عن اسحاق بن يعقوب، قال:

«سـألت محمـد بن عثمـان العَمرى أن يُوصـل لى كتاباً قـد سألت فيه عن مسائل أشـكلت علىّ؛ فورد التوقيع بخطّ مولانا صاحب الزمان عليه السلام :

أمّا ما سألت عنه أرشـدك اللّه، وثبّتك... إلى أن قال: وأمّا الحوادث الواقعه فارجعوا فيها إلى رواه حـديثنا، فإنّهم حجّتى عليكم، وأنا حجّه اللّه، وأمّا محمد بن عثمان العَمرى فَرضِى اللّه عنه وعن أبيه مِن قَبلُ، فإنّه ثقتى وكتابه كتابى»(۱).

ورواه الشـيخ الطوسـى فى كتاب «الغيبه» عن جماعهِ عن جعفر محمد بن قولويه، و أبى غالب الزّرارى، وغيرهما كلّهم عن محمد بن يعقوب.

ورواه الطبرسى فى «الاحتجاج» مثله.

أقول: لاـ يخفى أن اسـحاق بن يعقوب وإنْ لم يـذكر فى الرجال فى حقّه ذكر لا جرحاً ولا مـدحاً ولا قـدحاً، إلاّ أنه قـد نقل عنه المشايخ العظام، وروى عنه۹.

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۹.

الصـدوق والكلينى، بل فى «منتهى المقال» وكتاب «بهجه الآمال» و«جامع الرواه» أنّه قـد ورد فى ذيل هذا التوقيع عباره وهى قوله روحى له الفداء: «والسّلام عليك يا اسحاق بن يعقوب وعلى من اتّبع الهدى».

ففى «جامع الرواه» قال بعده: (وقد يستفاد مما تضمّنه علوّ رتبه الرجل، فتدبر)، وكذا قال صاحب «الوسيط»، مضافاً إلى أنّ الروايه مورد استناد كثير من العلماء والاجلّاء، فلا يعبأ بالوسوسه بكون الراوى منه مجهولاً كما فى «الوجيزه» وغيره.

البحث عن مدلول الروايه: ينبغى توضيح كلمات هذا الخبر حتى يتضح المقصود منه للمراد والمقام، فنقول ومن اللّه الاستعانه:

وفى أداه التعريف فى قوله: (وامّا الحوادث الواقعه) احتمالان أو ثلاثه:

الأول: كون المراد منه هو العهد الذكرى، وهو الحوادث الواقعه بين المتخاصمين والمترافعين فى أمر القضاء والحكومه عند وقوع الترافع والتخاصم، لا مطلق الحوادث.

أقول: هذا الاحتمال بعيدٌ من وجوه:

أوّلاً: إنّه لا وجه للاختصاص مع عدم وجود ما يوجب حمله على خصوص ذلك، مع ملاحظه عموم الجواب، إلّا أن يكون فى ناحيه السؤال ما يكون لخصوص ذلك، فهو مجرّد احتمال لا طريق إلى اثباته.

وثانياً: أنّ الفرد المناسب لرفع الخصوصات والمرافعات ليس رواه الأحاديث بما هم رواه وناقلون للروايات والحكايات، بل المناسب لهم هم

العلماء والفقهاء وأهل النظر والدقه والتأمل حتّى يعرف حكم كلّ واقعهٍ بما هو الحقّ فيها.

وثالثـاً: أنّ المنـاسب للتعليـل بقوله: (فإنهم حجّتى عليكم وأنا حجه اللّه) كون الرواه هم أهل النظر فى كلّ الأمور، سواءً كان لأمر القضاء والترافع أو غيرهما كما كان الأئمه عليهم السلام كذلک، فهذا الاحتمال غير وجيه.

الاحتمال الثانی: أن يكون المراد من الأداه أيضاً اداه العهـد الذكرى، إلّا أن يُجعل المعهود هو الاعم من الأمور القضائيه وغيرها، أو أنّ خصوص الجواب غير القضائى منحصر بخصوص ما سأل عنه اسحاق بن يعقوب لا مطلق الحوادث.

أقول: وهـذا الاحتمال أيضاً مخـدوش، لأنّه: إن أريـد أن يكون المورد أحـد مصاديق الحوادث، فهو أمر حسنٌ ولكن جعله وجهاً للاختصاص، بحيث لا يكون هذا الخبر شاملاً للحوادث الواقعه فى غير مورد السؤال غير مقبول لوجوه:

أوّلاًـ على هـذا التقـدير يخرج الحـديث عن الاسـتدلال والاسـتفاده، إذ حينئـذٍ لم يكن مورد السؤال مـذكوراً حتّى يعلم حقيقته، فتصبح المرجعيه المذكوره فى الخبر مردده بين الراوى بمعناه الظاهرى منه أى نقله الحديث فقط، أو المراد هم الفقهاء والعلماء.

وثانياً: لاـ ينـاسب مع التعليـل الموجـود فيـه، خصوصـاً إذا أريـد منـه خصـوص نَقَله الحـديث ورواته، من دون قصـد المتـأملين والمدققين منهم فى الأخبار.

وثالثاً: إنّ صفه الراوى على نحو الاستقلال فى تلک الاعصار كانت تطلق

على أهل النظر والدقه، لا على مجرد ناقلى الحديث.

وعليه فاختصاص الحديث بالرواه ونَقَله الحديث فى خصوص الواقعه المتحققه عند الراوى لا يخلو عن وهن، كما لا يخفى.

الاحتمال الثالث: وهو أن تكون الأداه للاستغراق، بأن يشمل حكم كلّ واقعهٍ بالارجاع إلى رواه أحاديثهم فى كلّ ما يصحّ الرجوع إليهم، سواءٌ فى الشبهه الحكميه الكليه – كوجوب جِلسه الاستراحه، وحرمه العصير العنبى – أو الشبهه الموضوعيه، وسواءٌ كان بلحاظ الكلّى أو الجزئى لو فرض فيه الاختلاف والتشاجر، وسواء كان ذلك فى باب القضاء والخصومه والمرافعه أو غيرها.

ومن المعلوم أنّ الذى يعدّ مرجعاً لمثل جميع هذه الأمور، ليس هو مجرد الراوى والناقل والسامع للخبر حتى ولو كان فاقداً للمراتب العلميّه والفهم الفقهى.

أقول: بقى هنا شىءٌ، وهو أنّه لماذا قال عليه السلام : (فارجعوا إلى رواه حديثنا) ولم يقل: (إلى علمائنا وفقهائنا) وأمثال ذلك؟ ولعلّ السرّ فى اختياره عليه السلام هذا التعبير لأجل الاعلام بأن علماء الشيعه وفقهاء الاماميّه لا تكون أحكامهم مبتيّه على الرأى والقياس والاستحسان مثل علماء العامه، بل هم – رضوان اللّه تعالى على من مضى منهم، وحفظه اللّه من بقى منهم – يأخذون العلم من أهل بيت الوحى والتنزيل، وتكون فتاويهم معتمده على الروايات الصادره عنهم صلوات اللّه عليهم أجمعين، فأراد الامام روحى له الفداء بيان التوثيق لهم فى أنّ أحكامهم وفتاويهم جميعها مأخوذه من رواياتهم، ولا يحيدون فى أحكامهم عن كلامهم أبداً. شكر اللّه

مساعیهم الجمیله، وجزاهم عن الاسلام وأهله خیر الجزاء.

الروایه الثانیه: وهی المرویه عن أحمد بن حاتم بن ماهویه، قال: «کتبتُ إلیه – یعنی أبا الحسن الثالث علیه السلام – أسأله عمّن آخذ معالم دینی، وکتب أخوه أیضاً بذلک.

فکتب إلیها: فهمتُ ما ذکرتما فاصمُدا فی دینکما علی کلّ مسّنٍ فی حُبّناه وکلّ کثیر القدم فی أمرنا فإنّهما کافوکما إن شاء اللّه»(۱).

ومن المعلوم أنّ المقصود من (کل مسّن فی حُبّنا) لیس ما هو المترائی والمتظاهر منه، بأن یکون الشخص کبیر السّن، وإنْ لم تکن له معرفه إلی أحکامهم، بل المراد هو المسّن فی حُبّهم، وکثیر القدم فی أمرهم، لأجل تفقّهه فی الدین، ولقبول قولهم والعمل به سواءٌ کان جواب ذلک الشخص:

لرجوعه إلی الأخبار الصادره عنهم، کما کان الأمر کذلک فی الصدر الأوّل مثل علی ابن بابویه، حیث الّف کتاباً وکانت فتاواه المذکوره فیه مطابقه مع متون الأحادیث.

أم کان باجتهاده ورأیه بالجمع بین الخبرین فیما لو کان أحدهما نصّ والآخر ظاهر، أو أظهر وظاهر، أو توصّل إلی الحکم الشرعی من خلال تطبیق قاعده کلیه متلقّاه عنهم علی مورد السؤال، ومن باب تطبیق الأصول الملقاه عنهم علیهم السلام علی الفروع المتفرعه منها، أو غیر ذلک من الطرق الموصله إلی الحکم الشرعی کما لا یخفی، خصوصاً مع ملاحظه قوله علیه السلام أخیراً: (فإنهما کافوکما)

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۵.

بضـميمه قوله: (فاصـمدا فی دینکمـا) حیث إنّه من المعلوم أنهم علیهم السـلام لم یفوّضوا الناس فی دینهم إلاّ إلی من کان أهلاً للارشاد والهدایه إلی الطریق الحقّ والصراط المستقیم.

الروایه الثـالثه: وهی الروایه التی رواهـا علی بن سویـد السـابی، قال: «کتبَ إلیّ أبی الحسن علیه السـلام وهو فی السـجن: وأمّا ما ذکرت یـا علی ممّن تأخـذ معـالم دینک، لا تأخـذ معالم دینک عن غیر شـیعتنا، فإنک إن تعـدیتهم أخـذتَ دینک عن الخائنین الـذین خـانوا اللّـه ورسـوله، وخـانوا أمانـاتهم، إنّهم إئتمنـوا علی کتـاب اللّه فحرّفـوه وبـدّلوه، فعلیهم لعنه اللّه ولعنه رسـوله ولعنه ملائکته، ولعنه آبائی الکرام البرره، ولعنتی ولعنه شیعتی إلی یوم القیامه»(۱).

والمسـتفاد من ظاهر هذه الروایه أنّ الشـیعی الذی یجب ویتجّه أخذ معالم الدین منه، لیس إلاّ الفقیه المتمسک بالکتاب والسـنه، ولا یعمل بالرأی والقیاس والاستحسان، إذ الأمر بالأخذ منه والنهی عن الأخذ عن غیر الامامی الشیعی، ملازمٌ لبیان وجوب تقلیده وقبول فتواه وقوله والعمل به فی أمور دینه، وإلاّ لکان الأمر بالرجوع والأخـذ منه لغواً، کما لا یخفی. وهـذا الخبر یعدّ من الأخبار الداله بنحو العموم علی وجوب متابعه العلماء والفقهاء فی أمر الدین، وحرمه الرجوع إلی غیرهم علیهم السلام .

الروایه الرابعه: وهی الروایه الصحیحه التی رواها أحمد بن اسحاق عن أبی

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۲.

الحسن علیه السلام ، قال: «سألته وقلت: مَن أعامل وعمّن آخذه، وقول من أقبل؟

فقال: العَمری ثقتی فما أدّی إلیک فعنّی یؤدی، وما قال لک فعنّی یقول، فاسمع له واطع، فإنه الثقه المأمون.

قال: وسألت أبا محمد علیه السلام عن مثل ذلک؟ فقال: العَمری وابنه ثقتان، فما أدّیا إلیک فعنّی یؤدیان، وما قالا لک فعنّی یقولان، فاسمع لهما وأطعهما فانهما الثقتان المأمونان»(۱).

ولا یخفی أنّ قوله: (فما أدّیا إلیک فعنی یؤدیان) لا یختص لمجرد نقل الخبر، بل یشمل حتی ما نقلهما بصوره الفتوی، لأن الافتاء أیضاً مأخوذٌ عن الخبر، فلا تکون الروایه مختصه لتوثیق العَمری وابنه فی خصوص ما یرویانه بل تشمل الفتوی أیضاً. بل یستفاد من الروایه ثلاثه أمور، وهی: حجیّه الروایه، وحجیه الفتوی، وتوثیق العَمری وابنه، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد فی ذیلها حیث قال: (فانهما الثقتان المأمونان) مضافاً إلی لزوم التقلید، حیث سأل عمّن یرجع إلیه، ودلالتها علیه تکون بالمطابقه والالتزام، کما هو واضح للمتأمل فیه.

الروایه الخامسه: وهی صحیحه شعیب العقرقوفی، قال: «قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : ربما احتجنا أن نسأل عن الشیء، فمن نسأل؟ قال: علیک بالأسدی یعنی أبا بصیر»(۲). وتقریب الاستدلال بها مثل السابقه علیها.

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴.

۲- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۵.

الروایه السادسه: وهی حدیث یونس بن یعقوب، قال: «کنا عند أبی عبداللّه علیه السلام فقال: أما لکم من مفزعٍ، أمالکم من مستراحٍ تستریحون إلیه، ما یمنعکم من الحارث بن المغیره النضری»(۱).

وظهور لفظ (المفزع) و(المستراح) المنفیّان بصوره الاستفهام، لیس إلّا بالنسبه إلی ما یحتاجون إلیه الناس، وهو لیس إلّا معرفه الأحکام الشرعیه فی أمور معاشهم ومعادهم.

الروایه السابعه: وهی التی رواها علیّ بن المسیّب الهمدانی، قال:

«قلت للرضا علیه السلام : شُقّتی بعیده، ولست أصل إلیک فی کلّ وقتٍ، فممّن آخذ معالم دینی؟ قال: من زکریا بن آدم القمی المأمون علی الدین والدنیا.

قال علیّ بن المسیّب: فلما انصرفتُ قدِمنا علی زکریا بن آدم فسألته عمّا احتجت إلیه»(۲).

فإنّ ظاهر الأمر بالأخذ عنه باطلاقه، یشمل وجوب العمل بما یقوله، سواءٌ کان مقالته عین نقل الحدیث، أم کان بالفتوی من الجمع بین الحدیثین المتعارضین، أو تطبیق الکبری الکلیه علی الصغری، أو غیرهما، بل قد یستظهر منه کونه ممّن له شأن الفقاهه والتفقه، حیث قد أمّنه الامام علیه علی الدین والدنیا، ولا

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۴.

۲- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۷.

يقـال عـادةً مثـل ذلـك لمن ليس له شأنٌ في العلم والكمال، خصوصاً مع ملاحظه ما ورد في حقّه حينما اسـتأذن الامام أن يغادر مدينه قم، فنهاه الأمام وقال له إنّك امان لأهل قم كما أنّ أبي موسـي بن جعفر عليه السـلام امان لأهل بغداد، حيث يستشـعر منه علوّ درجته ورفعه مرتبته في العلم والتقوى، كما هو واضح.

الروايه الثامنه: وهي حديث فضل بن شاذان، عن عبدالعزيز بن المهتدى الذى قال عنه إنّه خير قمّي رأيته، وكان وكيل الرضا عليه السلام وخاصته، قال: سألت الرضا عليه السلام ، فقلت: إني لا القاك في كلّ وقت فعمّن آخذ معالم ديني؟ فقال: خذ عن يونس بن عبدالرحمن»(۱).

الروايه التاسـعه: وهي حديثه الآخر، قال: «قلت للرضا عليه السـلام : إنّ شُقتي بعيده، فلستُ أصل إليك في كلّ وقت فآخذ معالم ديني عن يونس مولي آل يقطين؟ قال: نعم»(۲).

الروايه العاشره: مثل الروايه السابقه(۳).

الروايه الحاديه عشـره: وهي التي رواها مفضّل بن عمر: «أنّ أبا عبداللّه عليه السلام قال للفيض بن المختار في حديثٍ: فإذا أردت حديثنا فعليك بهذا الجالس، وأومى

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۳۴.

۲- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۳۵.

۳- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضي، الحديث ۳۳.

إلی رجلٍ من أصحابه، فسألتُ أصحابنا عنه، فقالوا: زراره بن أعین»(۱).

الروایه الثانیه عشره: عبدالله بن أبی یعفور، قال: «قلت لأبی عبدالله علیه السلام : إنّه لیس کلّ ساعهٍ ألقاک، ولا یمکن القدوم، ویجئ الرجل من أصحابنا فیسألنی ولیس عندی کلّ ما یسألنی عنه؟

فقال: ما یمنعک من محمّد بن مسلم الثقفی فإنّه سمع من أبی وکان عنده وجیها»(۲).

ویظهر من هذه الروایه أنّ عبدالله بن یعفور کان ممّن یرجع إلیه فی المسائل الشرعیه، ولکن مع ذلک لم یکن فی درجه محمّد بن مسلم الثقفی، فمن ذلک یستشعر أنّ محمد بن مسلم کان مثل زراره صاحب نظر ورأی وفقهٍ ولیس مجرد راوٍ یسمع الخبر ویحکیه عن الامام علیه السلام ، بل کان من أهل الخبره والفن والفتوی.

الروایه الثالثه عشره: أبی تراب الرویانی، قال: «سمعت أبا حمّاد الرازی یقول: دخلتُ علی علی بن محمد علیهماالسلام بسرّمن رأی، فسألته عن أشیاء من الحلال والحرام، فاجابنی فیها، فلمّا ودعّته قال لی: یا حمّاد، إذا أشکل علیک شیءٌ من أمر دینک بناحیتک فاسأل عنه عبدالعظیم بن عبدالله الحسنی، وأقرأه منی السّلام»(۳).

الروایه الرابعه عشره: ما رواه صاحب المستدرک عن الحسن بن علی بن شُعبه فی «تحف العقول» من کلام الحسین بن علی علیهماالسلام فی الأمر بالمعروف والنهی

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۹.

۲- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۳.

۳- المستدرک: ج۳، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳۲.

عن المنکر، قـال: «ویروی عن أمیر المؤمنین علیه السـلام : اعتبروا ایهـا النـاس بمـا وعـظ اللّه به أولیـائه من ثنـائه علی الأحبار، إذ یقول: «لَوْلاَ یَنْهَاهُمُ الرَّبَّانِیُّونَ وَالْأَحْبَارُ عَنْ قَوْلِهِمُ الإِثْمَ...» إلی أن قال: وانتم أعظم الناس مصیبهً لما غلبتم علیه من منازل العلماء، لو کنتم تسـعون ذلـک، بـأنّ مجاری الأمور والأحکام علی أیـدی العلماء باللّه الأمناء علی حلاله وحرامه، فانتم المسـلوبون تلک المنزله، وما سلبتم ذلک إلاّ بتفرّقکم عن الحقّ واختلافکم فی السنه بعد البیّنه الواضحه، الحدیث»(۱).

وهـذا الخبر صـریح فی أنّ العلمـاء الفقهاء هم المتصـدّون لبیان الفتاوی والأحکام بین الناس، وعلیهم بیان أحکام اللّه من الحلال والحرام، فیدلّ بالملازمه علی لزوم التقلید والا لصار تصدّیهم لغواً.

الروایه الخامسه عشـره: وهی التی رواها صاحب المسـتدرک نقلاً عن الصّدوق مسـنداً عن أمیر المؤمنین علیه السلام فی حدیثٍ، قال فیه: «فإیّاک أن تفسّر القرآن برأیک حتّی تفقّهه عن العلماء، الحدیث»(۲).

الروایه السادسه عشـره: حـدیث أبان بن تغلب، فی قول أبی جعفر علیه السـلام لأبان بن تغلب: «اجلس فی مسـجد المـدینه وأفتِ للناس، فإنّی أحبّ أن یُری فی شیعتک مثلک»(۳).

۱- المستدرک: ج۳، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱۶.

۲- المستدرک: ج۳، الباب ۱۳ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳.

۳- مجمع الرجال: ج۱ / ۱۸ / ۲۰ – و ۱۶.

الروایه السابعه عشره: وهی روایه ابن مسکان، عن أبان بن تغلب، قال:

«قلت لأبی عبداللّه: إنّی أقعد فی المجلس فیجئنی الناس فیسألونی فإنْ لم أجبهم لم یقبلوا منی، وأکره أن أجیبهم بقولکم (بقولهم ن ل) وما جاء عنکم.

فقال لی: انظر ما عِلمت إنّه من قولهم فاخبرهم بذلک».

حیث یدل هذا الخبر علی مشروعیه الافتاء وحجیّته الفتوی، بل علی مکانه المفتی عند الشیعه.

الروایه الثامنه عشره: وهی تدلّ أیضاً علی وجوب رجوع الجاهل إلی العالم وتقلیده عنه، وهی التی رواها أحمد بن علی بن أبی طالب الطبرسی فی «الاحتجاج» عن أبی محمد العسکری علیه السلام ، فی قوله تعالی: «فَوَيْلٌ لِّلَّذِينَ يَكْتُبُونَ الْكِتَابَ بِأَيْدِيهِمْ ثُمَّ يَقُولُونَ هَـٰذَا مِنْ عِندِ اللَّهِ » قال: هذه لقومٍ من الیهود... إلی أن قال: وقال رجلٌ للصادق علیه السلام : إذا کان هؤلاء العوام من الیهود لا یعرفون الکتاب إلاّ بما یسمعونه من علمائهم، فکیف ذمّهم بتقلیدهم والقبول من علمائهم، وهل عوام الیهود إلاّ کعوامنا یُقلّدون علمائهم؟

إلی أن قال: فقال علیه السلام : بین عوامنا وعوام الیهود فرقٌ من جهه وتسویه من جهه، أمّا من حیث الاستواء فإن اللّه ذمّ عوامنا بتقلیدهم علمائهم، کما ذمّ عوامهم. وأمّا من حیث افترقوا؛ فإنّ عوام الیهود کانوا قد عرفوا علمائهم بالکَذِب الصّراح، وأکل الحرام والرشا، وتغییر الأحکام واضطروا بقلوبهم إلی أنّ مَن فعل ذلک فهو فاسق، لا یجوز أن یُصدَّق علی اللّه، ولا علی الوسائط بین الخلق وبین اللّه، فلذلک

ذمّهم، وكذلك عوامنا إذا عرفوا من علمائهم الفِسق الظاهر، والعصبيّه الشديده، والتكالب على الدنيا وحرامها، فمن قَلّد مثل هؤلاء فهو مثل اليهود الذين ذمّهم اللّه بالتقليد لفسقه علمائهم. فأمّا مَن كان من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدينه، مخالفاً على هواه، مطيعاً لأمر مولاه، فللعوام أن يقلّدوه، وذلك لا يكون إلّا بعض فقهاء الشيعه لا كلهم، فإن مَن ركب من القبائح والفواحش مراكب علماء العامه، فلا تقبلوا منهم عنّا شيئاً، ولا كرامه، الحديث»(۱). وهى مرويه تفسير العسكرى عليه السلام أيضاً.

أقول: نقلنا الحديث بتفصيله لاشتماله على جهتين: التقليد الممدوح والمذموم، وبيان جهه الاشتراك والافتراق بين عوامنا وعوام اليهود فى التقليد من الذمّ فى حقّهم والمدح فى حقّنا، مع ملاحظه وجهه الافتراق بيننا وبينهم كما لا يخفى. ومن الواضح أنّه لولا وجوب الافتاء على الفقهاء، كيف يجب على العوام التقليد، فالملازمه بينهما واضحه، فلا تحتاج إلى مزيد بيانٍ غايه الأمر أنّ دلاله هذه الأخبار نوعاً على جواز التقليد أو وجوبه بالمنطوق فى قبال طائفه كبيره من الأخبار التى تدل على جواز الافتاء لكن بالملازمه المستلزمه لجواز التقليد بالمفهوم، وهى الأخبار الداله عن النهى عن الافتاء بغير العلم، والناهيه عن الفتوى، ولا مانع أن نشير إلى بعضها:

منها: خبر أبى عبيده، قال: قال أبو جعفر عليه السلام : «من أفتى الناس بغير علمٍ ولا

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۰ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۲۰.

هدیً من اللّه لعنته ملائکه الرحمه وملائکه العذاب ولحقه وزر من عمل بفتیاه»(۱).

ومنها: حدیث مفضل بن یزید، قال: «قال أبو عبداللّه علیه السـلام : أنهاک عن خصلتین فیهما هلک الرجال: أنهاک أن تدین اللّه بالباطل، وتفتی الناس بما لا تعلم»(۲).

ومثله: حدیث عبدالرحمن بن الحجّاج(۳).

هـذا فضـلًا عن أنّ هناک روایات کثیره تبلغ عـددها بمضامین متقاربه إلی التسـعه أو العشـره وأکثر وجمیعها مـذکوره فی الباب الرابع من أبواب صفات القاضی فی «الوسائل» فراجع.

ومنها أیضاً: حدیث علی بن اسباط(۴) حیث یدل علی وجود الاستفتاء فی عصر الأئمه علیهم السلام .

قال صاحب «الکفایه»: (وهـذه الأخبار علی اختلاف مضامینها وتعدد أسانیدها لا یبعد دعوی القطع بصدور بعضـها، فیکون دلیلًا قاطعاً علی جواز التقلید، وإنْ لم یکن کلّ واحد منها بحجّه)(۵).

أقول: أوّلًا: لابد من القول بدعوی القطع ولا یکفی مجرد عدم الاستبعاد

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱.

۲- الوسائل: ج۱۸، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲.

۳- الوسائل: ج۱۸، الباب ۴ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۳.

۴- الوسائل:: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۳.

۵- کفایه: ج ۲ / ۴۳۶.

بذلک، کما ادّعی.

وثانیاً: وجود أخبار صحیحه داله علی المطلوب بحیث تکفی لوحدها حجّه علی الدعوی، وعلیه فلا تخلو دعواه (بأن لم یکن کلّ واحدٍ منها بحجه) من مسامحه واضحه، لما قد أشرنا بصحه سند بعضها، وکفایه دلالتها علی وجوب اتباع العالم فیما جهله الجاهل، فیکون الوجوب حینئذ ارشادیاً مؤیداً لما حکم به العقل الفطری الذاتی، نظیر وجوب اطاعه اللّه والرسول وأولی الأمر کما لا یخفی.

أقول: نوقش فی الاستشهاد بهذه الأخبار، بأنها لم تکن متواتره باللفظ، لأن التواتر اللفظی لابدّ أن یکون نفس اللفظ خاص وارداً فی أخبار متواتره، مع أنّ الالفاظ فی الأخبار متفاوته، کما لم تکن متواتره بالتواتر المعنوی أیضاً، لاختلاف مضامینها عدم اشاره جمیعها إلی شیء واحد مثل الشجاعه - المستفاده من الأخبار الوارده فی الغزوات المتعدده المتعلقه لمولانا أمیر المؤمنین علیهم السلام ، حیث ثبتت شجاعته بالتواتر المعنوی - بل التواتر هنا تواتر اجمالی حیث یثبت هذا القسم من التواتر من حیث تعدد الروایات وتعدد أسانیدها وطرقها مع کون اسناد جملهٍ منها معتبره، فینطبق علیهما الاصطلاح المتداول بین العلماء وهو التواتر الاجمالی. وحکم هذا القسم من التواتر هو احداث القطع الوجدانی بوجود أصل ذلک الشیء المستفاد من مجموع هذه الأخبار، وانضمام بعضها مع بعض.

الایراد الأوّل: قیل إذا کان المراد من القطع هنا بمعنی القطع الوجدانی فممنوعٌ إذ لا یکفی فی حصوله مجرد قطعیّه السند، ما لم تکن الدلاله والجهه أیضاً کذلک.

وإن كـان المراد هو القطع بـالحجيّه، فلا يحتـاج إلى القطع بالصـدور، إذ يكفى وجود الأخبـار الموثوقه الصـدور لثبوت حجيتها بالدليل ولولم تكن قطعيّ السند.

الجواب: قـد عرفت أنه يحصل بـذلك القطع الوجدانى بأصل صدور أصل القضـيه، وحجيه الافتاء وجواز التقليد، من دون حاجةٍ إلى لزوم أن يكون حتّى حـديثاً واحـداً حجّه قطعياً من حيث السـند والـدلاله والجهه، - لولم نـدّع وجود مثله فى هـذه الأخبار - وذلك باعتبار أنّ التواتر الحاصل هنا يعدّ تواتراً اجمالياً، وفى مثله يحصل القطع للانسان غالباً، كما لا يخفى.

الايراد الثـانى: وهو على كـلّ الأخبار والطوائف وهو الاسـتدلال بها يتوقف على قيام الملازمه العرفيه بين جواز الافتاء وبين أخذ الفتوى تعبّداً، لتوقف الاسـتدلال بهـذه الأخبـار على تسـليم هـذه الملازمه، وهى غير مسـلّمه، لاحتمـال أن تكون هـذه الأخبـار المتواتره كالآيـات والأخبـار والآمره باظهار الحقّ وبيانه، حيث لا دلاله فيها ولا ملازمه بين اظهار الحق وقبوله تعبـداً، إذ المقصود منها مجرد اظهار الحق كثيراً حتى يحصل العلم للمخاطبين ويقبلوه، فربما يكون المقام أيضاً كـذلك، حيث لابدّ للعلماء والفقهاء اظهـار الفتوى والافتـاء حتّى يحصـل للجـاهلين العلم فيقبلوه لا مطلقـا حتّى تعبّداً، كما هو المطلوب، فيكون هـذا الاشـكال نظير الاشكال الوارد فى آيتى النفر والسؤال.

وقد أجيب عنه: كما فى «الكفايه» بوجود الملازمه هنا دون هناك.

توضيح ذلك: إنه فرق بين اظهار الحق وبين اظهار الفتوى، لأن فى الحق

غالباً يكون مما يمكن فيه حصول العلم به كـالنبوّه والامامه، لكثره عـدد المظهرين، الموجب لحصول العلم، فيجب على العلماء لظهـاره ليحصـل للسـامعين بواسـطه كثره النـاقلين العلم بـالحق من جهه حصوله بالتواتر والشياع، وهـذا بخلاف الأحكام الفرعيه الشرعيه، حيث لا يكون المطلوب إلاّ ابلاغ ما وصل إليه ظن المجتهد، سواءٌ صادف الواقع كما قد يكون كذلک أم لم يصادف، فليس المقصود من الافتـاء هو حصول العلم بـالحكم الواقعى حتى يقـال بمـا قـد قيل فى الحق، فتصـير فائـده الأخبار الـداله على وجوب الافتـاء واظهاره، وما دلّ على حبّهم عليهم السـلام بكثره المفتين فى شـيعتهم، هو اظهار ما توصّل إليه ظن المجتهـد حتّى يقلّده العوام، ويقبله بلا مطالبه دليل وبرهان، ولكن قبولهم يكون تعبدياً فلولاه لما كان فى اظهار الفتوى فائده.

وقـد يؤيّـد ما ذكرناه هو وحـده الحق، وكون المظهرين كلهم يرشـدون إليه، فتعـدّدهم يوجب حصول العلم للناس، هذا بخلاف الفتوى حيث انه ليس إلاّـ ما فهمه المجتهـد من الـدليل، وهو يختلف باختلاف الاشـخاص، وكيفيه الاسـتدلال والمبانى حتّى من جهه الخصوصيات، ولذلک ربما لا يتفق الفقهاء فى حكم قضيه واحده. نعم قد يتفق كونه امراً مسلّماً بين جماعه كثيره الموجب لحصول العلم للمقلدين، فيصير من ضروريات الدين ومسلّماته.

وبـالجمله: وكيف كـان، فقـد ظهر الفرق بين الموردين من جهه قيام الملازمه بين اظهار الفتوى والقبول تعبّـداً وعـدمه فى اظهار الحق وقبوله كذلک. فاندفع الاشكال بذلک.

هذا تمام الكلام فی ذكر أدله القائلین بوجوب الافتاء والتقلید أو جوازهما علی حسب ما عرفت توضیحهما فلا نعید، وعلمت بأن وجوب التقلید أمر عقلی فطری وشرعی ارشادی لا مجال لانكاره. واللّه العالم.

أدلّه القائلین بحرمه التقلید

ذهب جماعه من الحلبیّین ومن المحدّثین إلی حرمه التقلید. ومن أبرز افراد الطائفه الأولی الفقیه السند السیّد أبو المكارم ابن زُهره صاحب الكتاب المسمی ب-«الغنیه» فقد صرّح رحمه الله فی كتابه هذا بحرمه التقلید، قال ما هو نصّه: (فصلٌ: لا یجوز للمستفتی تقلید المفتی، لأن التقلید قبیحٌ، ولأن الطائفه مجمعه علی أنه لا یجوز العمل إلاّ بعلم، ولیس لأحدٍ أنّ قیام الدلیل - وهو اجماع الطائفه علی وجوب رجوع العامی إلی المفتی والعمل بقوله، مع جواز الخطاء علیه - یؤمنّه من الاقدام علی قبیح، ویقتضی اسناد عمله إلی علم، لانّا لا نُسلّم اجماعها علی العمل بقوله، مع جواز الخطاء علیه، وهو موضع الخلاف، بل إنّما أمروا برجوع العامی إلی المفتی فقط، فأمّا العمل بقوله تقلیداً فلا.

فإنْ قیل: فما الفائده فی رجوعه إلیه، إذا لم یجز له العمل بقوله.

قلنا: الفائده فی ذلك أن یصیر له بفیتاه وفتیا غیره من علماء الامامیه سبیلٌ إلی

العلم باجماعهم، فیعمل بالحکم علی یقین یتبیّن صحّه ذلک) انتهی محل الحاجه(۱).

ومن الطائفه الثانیه أی المحدّثین، منهم المحدث الجلیل صاحب «الوسائل» فقد صرّح بحرمه التقلید فی مواضع من کلماته:

فمنها: قوله بعد نقل روایه أبی محمّد العسکری المشتمله علی جمله (فللعوام ان یقلدوه):

أقول: التقلید المرخّص فیه هنا إنّما هو قبول الروایه لا قبول الرأی والاجتهاد والظن، وهذا واضحٌ وذلک لا خلاف فیه)(۲).

ومنها: کلامه فی کتابه المسمّی ب-«الفوائد الطوسیّه» بعد نقله الآیات الناهیه عن متابعه ما وراء العلم، قال: (یستفاد منها... إلی أن قال: ورابعها عدم جواز التقلید مطلقاً، ولیس له مخصّص صریح یعتدّ به)(۳).

إذا عرفت کلمات بعضهم من التصریح بعدم جواز التقلید، فنتعرض حینئذٍ (أدلّتهم علی ذلک، فقد استدلّوا بأمور:

الدلیل الأوّل: الآیات الناهیه عن ذلک تصریحاً أو تلویحاً، وهی:

۱- قوله تعالی: «وَإِذَا قِیلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّه ُقَالُواْ بَلْ نَتَّبِعُ مَا أَلْفَیْنَا عَلَیْهِ

۱- الجوامع الفقهیه: ص۴۸۶، الطبعه الحجریّه.

۲- وسائل الشیعه: ج۱۸ / ۹۵.

۳- الفوائد الطوسیه: الفائده ۷۵، ص۳۲۴.

آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ»(۱). حیث ذمّ اللّه الکفار بتقلید آبائهم فی الکفر وعباده الأوثان، حیث قالوا: (نتبع ما ألفینا علیه) أی وجدنا علیه (آبائنا) فقال اللّه تعالی فی جوابهم هل تتبعونهم حتّی ولو ظهر لکم أنّ آباءکم لا یعقلون شیئاً ولا یهتدون؟!

۲- ومثل هذه الآیه فی الاستدلال والجواب آیه أخری مذکوره فی سوره المائده، وهی قوله تعالی: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ تَعَالَوْاْ إِلَى مَا أَنزَلَ اللّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ قَالُواْ حَسْبُنَا مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ»(۲).

۳- وأیضاً استدلّ للمقام بآیه ثالثه مذکوره فی سوره لقمان، وهی قوله تعالی: «وَإِذَا قِيلَ لَهُمُ اتَّبِعُوا مَا أَنزَلَ اللّهُ قَالُوا بَلْ نَتَّبِعُ مَا وَجَدْنَا عَلَيْهِ آبَاءنَا أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ»(۳).

۴- وأیضاً الآیه المذکوره فی سوره الروم وهی قوله تعالی: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءهُمْ بِغَيْرِ عِلْمٍ فَمَن يَهْدِي مَنْ أَضَلَّ اللّهُ وَمَا لَهُم مِّنْ نَّاصِرِينَ»(۴).

بل قد یمکن الاستدلال لذلک بالآیات الداله علی النهی عن العمل بغیر العلم، وهی:۹.

۱- سوره البقره: الآیه ۱۷۰.

۲- سوره المائده: الآیه ۱۰۴.

۳- سوره اللقمان: الآیه ۲۱.

۴- سوره الروم: الآیه ۲۹.

۱- مثل آیه سوره الاسراء فی قوله تعالی: «وَلاَ تَقْفُ مَا لَیْسَ لَکَ بِهِ عِلْمٌ»(۱).

۲- وکذا آیه سوره النجم وهی قوله عزّ مِن قائل: «إِن یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَمَا تَهْوَی الْأَنفُسُ»(۲).

۳- وکذا آیه أخری من هذه السوره، وهی قوله عزّ من قائل: «وَمَا لَهُمْ بِهِ مِنْ عِلْمٍ إِنْ یَتَّبِعُونَ إِلاَّ الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لاَ یُغْنِی مِنَ الْحَقِّ شَیْئًا»(۳).

۴- وأیضاً آیه أخری فی سوره الحُجرات وهی قوله تعالی: «اجْتَنِبُوا کَثِیرًا مِّنَ الظَّنِّ إِنَّ بَعْضَ الظَّنِّ إِثْمٌ»(۴).

۵- إلی غیر ذلک من الآیات التی یمکن أن یستدل بها علی ذمّ التقلید والعمل بغیر العلم، مثل آیه سوره الزخرف وهی قوله تعالی: «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَی أُمَّهٍ وَإِنَّا عَلَی آثَارِهِمْ مُّقْتَدُونَ»(۵).

الدلیل الثانی: وهی الأخبار الداله علی النهی عن التقلید، منها الخبر الذی رواه الحسن بن اسحاق عن الرضا عن آبائه علیهم السلام ، قال: «قال رسول اللّه صلی الله علیه و آله : من دان بغیر سماع الزمه اللّه البتّه إلی الفناء»(۶).

۱- سوره الاسرا: الآیه ۳۶.

۲- سوره النجم: الآیه ۲۳.

۳- سوره النجم: الآیه ۲۸.

۴- سوره الحجرات: الآیه ۱۲.

۵- سوره الزخرف: الآیه ۲۳.

۶- منتهی الدرایه: ج۸ ص۵۲۷.

بتقریب أن یقال: إنّ التقلید والتعبد برأی المجتهد تدیّنٌ بدین اللّه بغیر سماعٍ من النبی أو الوصی، ومصیر هذا التدیّن إلی الفناء، فلابدّ من الاستدلال أو قراءه نصّ الروایه للعامی، کما ادّعاه بعض المانعین ودلّ علیه غیر واحدٍ من الأخبار التی یمکن أن یستفاد منها ذلک، مثل حدیث هشام بن سالم، قال: «قلت لأبی عبداللّه علیه السلام : ما حقّ اللّه علی خلقه؟ قال: أن یقولوا ما یعلمون، ویکفّوا عمّا لا یعلمون، فإذا فعلوا ذلک فقد أدّوا إلی اللّه حقه»(۱).

الدلیل الثالث: قیاس المسائل الفرعیه بالأصول الاعتقادیه.

بتقرب أن یقال: إن المسائل الاعتقادیه مع صعوبتها وغموضها واحتیاجها إلی براهین عقلیه، ومن بیان ابطال الدور والتسلسل وغیرهما من الأمور التی یعجز عن اثباتها بعض أهل العلم فضلاً عن مثل العامی والبدوی، ومع ذلک کلّه لم یجوّزوا فیها التقلید والأخذ بقول الغیر، فعدم تشریع التقلید فی المسائل الفرعیه التی لم تکن بتلک الغموض کان بطریق أولی.

أقول: قیل إنّ هذه الأدله الثلاثه تُثبت عدم جواز التقلید فی الأحکام وفروع الدین.

أما الجواب عن الدلیل الأوّل والثانی: فهو أنّ تلک الآیات بل والروایات لا تخلو عن أحد أمرین:

۱- إمّا أن یُدّعی لهما العموم حتّی یشمل بعمومهما جمیع الأمور من

۱- منتهی الوسائل: ج۱۸ ص۵۲۷.

الاعتقاديات والفرعيّات، سواءٌ كان السؤال والرجوع إلى العالم أو إلى الجاهل. ۲- وإمّا أن يُدّعى اختصاصهما بغير الفرعيّات والأحكام، بل هى مختصه بالاعتقاديات وتقليد الجاهل عن الجاهل، لا عن العالم.

فعلى الأوّل: يوجب القول بالتخصيص مع ملاحظه خصوصيه وجود آيتى النفر والسؤال والأخبار المتواتره وفطره العقل على وجوب الرجوع إلى العالم، لأنّ النسبه بين الطائفتين من الآيات والروايات فى الوجوب والمنع نسبه العموم والخصوص المطلق، فيخصّص عموم تلك الآيات والروايات العامه الداله على فى ذم التقليد وعدم العمل بآيتى النفر والسؤال، والأخبار الوارده فى لزوم الرجوع إلى العالم إلاّ فى الاعتقاديات والرجوع إلى الجاهل.

هذا إن قلنا بدلاله عموم الآيات والروايات على الذم من التقليد حتّى فى الأحكام الفرعيه.

وإنْ أنكرنا العموم لهما لوجود القرائن فى الآيات مثل ملاحظه ما جاء فى ذيل بعضها مثل قوله تعالى: «أَوَلَوْ كَانَ آبَاؤُهُمْ لاَ يَعْقِلُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ» أو «لاَ يَعْلَمُونَ شَيْئًا وَلاَ يَهْتَدُونَ» أو قوله تعالى: «أَوَلَوْ كَانَ الشَّيْطَانُ يَدْعُوهُمْ إِلَى عَذَابِ السَّعِيرِ»، أو قوله تعالى بعد التوبيخ عن اتّباع الظن: «وَمَا تَهْوَى الْأَنفُسُ» حيث يشير إلى أنّ عملهم يطابق هو أنفسهم إلى الحجّه، كما صرّ بذلك بقوله: «بَلِ اتَّبَعَ الَّذِينَ ظَلَمُوا أَهْوَاءهُمْ». وعليه، فلا عموم لمثل هذه التعابير حتى يشمل لمثل تقليد الفقيه والعالم، ليكون خروج مسألتنا خروجاً تخصّصياً لا تخصيصيّاً، فاذاً تكون

الآيات والروايات مختصه بالأصول الاعتقاديه كالتوحيد والنبوه والامامه، ورجوع الانسان إلى رأى الأب مع علمه بجهله وانحرافه عن الحق، أو أخذ العلم عن غير الحجّه، حيث لا يعدّ سماعاً عنهم كفقهاء العامه، فلا تشمل مثل فقهائنا رضوان اللّه تعالى عليهم، حيث لا يقولون إلّا ما يأخذون عن النّبى صلى الله عليه و آله وعن أهل بيت الوحى عليهم السلام ، ولا يقولون من عند انفسهم حرفاً ولا يكتبون سطراً إلّا مع العلم وقيام الحجّه بصدوره عنهم عليهم السلام ، كما أنّ الدقه فى الآيات والروايات توصل إلى ما قلناه.

وبالجمله: فالتقليد المذموم ليس مثل التقليد المتعارف عند الاماميه من معرفه الأحكام الشرعيه بالرجوع إلى الفقهاء، بل المراد هو تقليد الجهله عن الجهله والسفله وعمّن يتّبع أهواء النفس، ومفتريات الشيطان، وبطلان هذا التقليد لا يختص بالأخبار بل يحكم به عقل كلّ عاقلٍ، وهذا بخلاف التقليد الممدوح وهو رجوع الجاهل إلى العالم حيث قد عرفت أنّ عقل كل عاقل يقضى بذلك فى كل الامور فضلاً عن مثل أحكام الدين والوقوف على شريعه سيّد المرسلين صلى الله عليه و آله .

وأمّا الجواب عن القياس: - فإنه مضافاً إلى بطلان العمل بالقياس فى شرعنا ومذهبنا، وعدم كونه دليلاً فى المسأله فى مذهبنا - أن القياس هنا مع الفارق، إذ الأصول الاعتقاديه والمسائل الأصوليه الدينيه التى يجب فيها تحصيل العلم واليقين ليست إلّا معدوده، وليست كثيره حتى يصعب فيها تحصيل اليقين، فالواجب فيها هو تحصيل المعرفه فى الأصول الخمسه الاعتقاديه دون كثير من خصوصياتها، وهذا بخلاف المسائل الفرعيه، فإنها ممّا لا تحصى كثره، ولا

يستطيع المجتهد من الاحاطه إلاّ بكليّاتها، وأمّا هى مع الجزئيات فلم تحصل لأحدٍ منهم إلّا للأوحدى منهم، فكيف يمكن للمقلدين العلم بتلك المسائل من عند أنفسهم، خصوصاً مع وجود الاختلاف الشديد بين أنظار الفقهاء فى الشرائط والخصوصيات فى كلّ مسأله، حتّى قد يكون رأى كلّ منهم مضاداً للآخر فى عصرٍ واحد وفى مسأله فارده، فأى فائده حينئذٍ للرجوع إلى جماعه منهم لتحصيل العلم بالأحكام كما أشار إليه ابن زهره قدس سره ، وعليه فلا جرم إلّا بالتقليد عن شخصٍ واحدٍ فى مسأله واحده والعمل بقوله، خصوصاً عند من يفسّر التقليد بأنّه الأخذ بقول الغير والعمل به، مستنداً جماعهٍ فتواه، ولا يكفى مجرد المطابقه مع فتواه فى العمل، فاذاً كيف يمكن التقليد عن جماعهٍ فى مسأله واحده، حتى ولو كانت آرائهم متحده فضلاً عن كونها متفاوته، سيّما مع كثره المسائل الشرعيه التى لا تعدّ ولا تُحصى، حتّى أنّ الصلوه وحدها فيها اكثر من أربعه آلاف حكم، وهكذا فى غيرها، هذا بخلاف العلم بمسائل الأصول حيث يمكن أن تحصل الاحاطه بها فى مده شهرٍ مثلاً، بخلاف غيرها من الفروع ولقد أجاد السيد الاصفهانى فى «منتهى الأصول» حيث قال: (بل حديث الأولويه أيضاً ممنوع، لأنّ المعتبر من اقامه الدليل فى أصول الدين ليس على النحو الذى أقاموه العلماء والمجتهدين فى علم الكلام والفلسفه كابن سينا ونحوه، من البراهين وابطال الدور والتسلسل، حتّى يكون الناس والعامه عنه عاجزين، بل المراد من الدليل هو كفايه الاجمال الذى لم يتمكّن من تفصيله وبسطه بصناعه الميزان حتّى نشاهد أنّ الرسول صلى الله عليه و آله قد أمرنا

بالرجوع إلى دين العجائز فى قصّه العجوز إذا رفعت يدها عن ما تصنع، وأرادت بذلك إفهام لزوم العالَم والفلك الدائر إلى صانعٍ وخالقٍ ومدوّر، كما كان الأمر كذلك فى المصنوعات والأسباب العاديه، ولذلك قال صلى الله عليه و آله «عليكم بدين العجائز»، فضروره كفايه حصول العلم والاطمينان لهم فى الأصول – ولو كان حاصلًا من التقليد – كما هو الغالب فى أكثر العوام والجُهّال والنسوان والصبيان، حيث إنّهم مطمئنون فى أصول عقائدهم بسبب تقليدهم الآباء والأمهات، بل لا يعقل تكليفهم بأزيد من ذلك، كما أنّه لا دليل على وجوب كون العلم بالأصول ناشئاً من الدليل، وإنْ إدّعى الاجماع عليه كما فى الباب الحادى عشر، لكن الاجماع ممنوعٌ لعدم تحقّق المحصّل منه، لكون المسأله خلافيه، وعدم محصّلٍ للمنقول منه، مع أنّه لو سُلّم تحقّق المحصّل منه يمكن منع حجيته من جهه احتمال أن يكون مدرك المُجمِعين هو حكم العقل بلزوم تحصيل المعارف بالدليل، وقد ثبت عدم حجيّه الاجماع إذا كان معلوم المدرك، أو محتمل المدرك، وقد تقدّم شرح ذلك فى دليل الانسداد متوفى، فراجع) انتهى كلامه مع اضافات وتوضيحات منّا.

وأخيراً: ثبت من جميع ما ذكرنا صحه دعوى جواز التقليد، بل وجوبه لمن كان جاهلاً بالمسائل، وغير مجتهدٍ ومحتاطٍ فيها بتفصيل قد عرفت منا سابقاً، فلا نعيد، ونحمد اللّه ونشكره على ما أنعم علينا من الآلاء والنعماء، ونسأله التوفيق والهدايه إلى طريق الهُدى بحقٍّ محمّدٍ وآله الطاهرين، صلوات اللّه وسلامه عليهم أجمعين.

* * *

فصلٌ: بیان وجوب تقلید الأعلم

قال المحقّق الخراسانی قدس سره فی «الکفایه»: (إذا عَلِم المُقلّد اختلاف الأحیاء فی الفتوی، مع اختلافهم فی العلم والفقاهه، فلابدّ من الرجوع إلی الأفضل إذا احتمل تعیّنه، للقطع بحجیّته، والشک فی حجیّه غیره، ولا وجه لرجوعه إلی الغیر فی تقلیده إلّا علی نحو دائر. نعم لا بأس برجوعه إلیه إذا استقلّ عقله بالتساوی، وجواز الرجوع إلیه أیضاً، أو جوّز له الأفضل بعد رجوعه إلیه. هذا حال العاجز عن الاجتهاد فی تعیین ما هو قضیه الأدله فی هذه المسأله) انتهی(۱).

أقول: ولما کانت المسأله ذات شقوق ووجوه، وکان حکم کلّ واحدٍ منها ربما یتفاوت مع الآخر، فلابدّ من ذکرها علی نحو نستقصی جمیع صورها ووجوهها، لکثره الفائده المترتبه علیها، ولا مجال للبحث عنها إلّا المقام فلذلک نقول:

إنّ البحث یقع فی موردین:

أحدهما: فیمن کان عاجزاً عن الاجتهاد فی تعیین ما هو مقتضی الأدلّه لکونه عامیّاً.

وثانیهما: فی غیره، أی غیر العاجز عنه.

ویقع البحث فی المقام عن حکم الموردین، فحکمهما مختلفان وإن یشترکا فی

۱- الکفایه: ج۲ / ۴۳۸.

بعض الموارد والحالات، سوف نشير إليه فی تضاعيف البحث إن شاء اللّه تعالی.

المورد الأوّل: الثابت أنّ الجامع لشرائط الافتاء إمّا واحدٌ أو متعددٌ:

ففی الأوّل: لا اشكال فی وجوب الرجوع إليه تعيّناً، ودليله ليس إلاّ نفس دليل وجوب التقليد، وهو وجوب رجوع الجاهل إلی العالم، والمتعيّن هنا أنّ علی العامی الرجوع إلی المفتی الواحد فلا مورد هنا للبحث عن وجوب تقليد الأعلم، كما هو واضح، هذا بخلاف القسم الآتی.

أمّا الثانی: فهو أن يكون متعدداً، وهو:

تارة: يعلم بعدم اختلافهم فی العلم والفقاهه.

وأخری: يعلم بالاختلاف.

وعلی التقديرين: إمّا أن يكون المفتين متوافقين فی الفتوی، أو مختلفين فهاهنا وجوه.

الوجه الأوّل: أن يفرض تعدد المعنی مع علمه بتساويهم فی الفضيله والفقاهه وتوافقهم فی الفتوی، فلا اشكال حينئذٍ فی وجوب الرجوع إلی أحدهم تخييراً، ويعدّ هذا التخيير عقليّاً إذا فرض عدم احتمال ترجيحٍ فی أحدهم، بعد ما علمنا بالاجماع وحكم العقل الفطری بوجوب الرجوع إلی العالم، فلا يبقی حينئذٍ مورد لاحتمال التساقط الذی يقال به فی باب تعارض الخبرين، ولا التخيير الشرعی الفرعی كما ورد فی خصال الكفارات، أو التخيير الشرعی الأصولی كما هو حكم باب تعارض الخبرين علی الطريقيه أو السببيّه إنْ قلنا بأنّ وجوب

تخییرهما ثابت بالاخبار لا بحکم العقل، لما ثبت أنّ التخییر هنا عقلی لـدلاله عقل کلّ عاقلٍ بلزوم الرجوع إلی العالم، ومع فرض عـدم التفـاوت فی افراد ذلـک الموضوع، یحکم العقل بالتخییر فی اختیار أیّهم شاء، نظیر التخییر العقلی فی اتیان الصـلاه فی کلّ مکانٍ مباحٍ بالنظر إلی مصادیقه القابله للاتیان بها، فیه حیث یکون تخییره عقلیا، ونظائره کثیره.

أقول: وکون التخییر حینئـذٍ بـدویاً أو اسـتمراریاً وجهان مبتّیان علی جواز العـدول عمّن قلّده إلی غیره مع التساوی وعدمه، الّذی سیأتی بحثه إن شاء اللّه فی محلّه.

صور التقلید مع تعدّد المقلَّد

الوجه الثانی: أن یفرض متعـدداً، مع علمه بتساوی الجمیع فی العلم والفقاهه، لکن مع اختلافهم فی الفتوی، فهو أیضاً کسابقه فی الحکم بالتخییر العقلی بلزوم الرجوع إلی أحدهم تخییراً، وهذا ممّا لا اشکال فیه ولا کلام فی الأوّل منهما لتوافق فتاویهم.

أقول: الّذی ینبغی أن یتکلّم فیه، هو أنّه هل یجوز الرجوع إلی الجمیع أم لابدّ من تعیین أحدهم مع فرض توافق فتاویهم؟ وجواز الرجوع إلی الجمیع یتصوّر علی صور وأنحاء:

الصوره الأُولی: أن یرجع إلی المجموع من حیث المجموع، بـأن یجعـل الجمیع بمنزله معنی واحـد ویرجع له، فیکون کـلّ واحدٍ منهم بمنزله جزء المقلَّد

بالفتح، وهذا ممّا لا اشكال فی بطلانه.

الصوره الثانیه: أن یرجع إلی واحدٍ منهم لا بعینه، القابل للانطباق علی کلّ واحدٍ منهم. وهذا أیضاً کالأول فی البطلان، ضروره أنّ الکلّی المبهم لا یصحّ تقلیده.

الصوره الثالثه: أن یرجع إلی جمیعهم، بحیث یکون کلّ واحدٍ منهم تمام المقلّد بالفتح له، بأن یسند عمله إلی کلّ واحدٍ منهم، ویجعل الاضافه بین عمله وبین قول کلّ واحد، وذلک مثل ما لو فرض الاقتداء بأکثر من واحدٍ فی الجماعه إذا کانت الأئمه المتعددون متساوین فی الأفعال مثل الرکوع والسجود، ولم یکن بین المأموم وبین کلّ واحدٍ منهم ما یوجب فساد الاقتداء من البعد المفرط والفصل المضرّ، کما لو قام بین الشخصین بحیث یکون متصلاً بهما معاً، وأراد الاقتداء بهما، أو بین الصّفین المصلّین بالامامین أو بثلاث امام بواسطه اتصاله بالصف المقابل الذی کان لامامٍ آخر غیر الامام من الصفین.

أقول: هذا الفرض لا اشکال فیه من حیث مقام الثبوت والتصوّر، إنّما الکلام فی مرحله اقتضاء الأدله واثباتها:

ففی مثل الجماعه، فالظاهر اجماع الفرقه والطائفه علی عدم صحته فی الائتمام بأکثر من امامٍ واحدٍ فی جمیع الأفعال والرکعات دون صوره التبعیض، بأن یأتمَّ فی بعض الرکعات أو الافعال بامامٍ وفی الأخری أو الآخر بامامٍ آخر، لوجود مثله فی باب الاستخلاف، مثل ما لو مات امام فی الأثناء فیستخلف الآخر مکانه فی تبعیّه الصلاه، وهذا غیر ما نحن بصدده، إذ المقصود هنا هو الائتمام بأکثر

من واحد فی تمام الأفعال أو بعضـها معاً، بأن یقال إنه اقتدی بشخصـین أو الاشـخاص فی زمانٍ واحد، ومثل هذا مخالفٌ للسـیره المسـتمره، إذ لم یُعهد مثله فی عصرٍ من الاعصار بین المسـلمین، فالأدله الداله علی مشروعیه الجماعه منصرفه عن هذا، کما لا یخفی.

والکلام فی المقام فی أنّه: هل حکم التقلید حکم الجماعه فی لزوم تعیین من یقتدی به، وضروره وحده الائتمام، فکما لا یصحّ أن یشرک، لکون حکم التقلیـد أیضاً کـذلک حیث یعتبر کونه معیناً ومسـتنداً إلیه التقلید، هذا کما علیه جماعه من الفقهاء علی حسب ما وصل إلینا من کلامهم، کما سنشیر إلیه؟

أم أن حکم فتوی المجتهـدین المتعـددین بالنظر إلی المقلّـد مثل حکم حجیّه الخبر للمجتهد فی الافتاء، حیث أنّ المعتبر واللّازم لیس إلاّـ وجود الجهه له ولو کانت متعـددهً، کما لو دل خبران صـحیحان علی وجوب شـیءٍ حیث للمفتی حینئـذٍ الافتاء بوجوب ذلـک الشـیء، مستنداً علی الحجّه، وهو الجامع بین الخبرین، حیث یصـیر کلّ واحـدٍ منهما مؤکـداً للآخر، فمسـتنده هو کلٌّ من الخبرین، ولاـ تنـافی بینهمـا لـولم یتعیّن الاسـتناد إلیه، وعلیه فیکـون حکـم التقلیـد للمقلّـد بالکسر حکم المفـتی، وحکم فتـوی المقلّدین بالفتح حکم الخبرین فی جواز کون فتواهم مورداً لاستناد تقلیده بلا تعیینٍ فی شیءٍ منهما؟ فیه وجهان:

۱- وقـد یظهر من بعض العبـارات - کالسیّد فی «العروه» فی المسـأله الثـامنه حیث قـال: (التقلیـد هو الالتزام بالعمل بقول مجتهد معیّن) - لزوم التعیین فی

التقلید، فلا یمکن التقلید عن جمیع الفقهاء، بأن یقلّد کلّ واحدٍ منهم تقلیداً مستقلاً عن الآخر.

۲- وقد یظهر من غیرهم خلاف ذلک والحکم بالجواز، کالسیّد الاصفهانی فی تقریراته المسمّی ب-«منتهی الأصول» للآملی، والسیّد الخوئی فی تقریراته المسمّی ب-«التنقیح» للشیخ الغرویّ.

أقول: لا اشکال فی أنّ القاعده الأوّلیه تقتضی أن یکون التقلید عن شخص معیّن، إذ هو القدر المتیقّن فی الإجزاء والاکتفاء، للقطع بدخوله تحت الأدله، وأمّا غیره مثل الصور المزبوره لابدّ فی دخوله فیها - مع فرض تساوی فتوی الجمیع من جمیع الجهات حتّی فی الخصوصیات - من دعوی الاطلاق فیها، وقابلیته للانطباق علی مثله، لأنه یصدق لمن قلّد الجمیع أنه قد قلّد جنس الفقیه والعالم، فینطبق علیه العنوان المذکور فی قوله علیه السلام : (من کان من الفقهاء صائنا... فللعوام أن یقلّدوه) حیث یرجع هذا إلی أنه لابدّ فی العمل أن یکون مستنداً إلی حجّه، ولا ینافی فی صدق الاستناد بتعدد الحجّج، فیصیر حکم التقلید عنهم حکم العمل بقضیّهٍ ورد فیها خبران أو أکثر جمیعها صحاح، حیث یصحّ أن یقال إنّ الحکم مستندٌ إلی جمیعها، ولا یزاحم الاستناد إلی بعضها بعضاً آخر. ولعلّ کلام السید فی «العروه» لا ینافی ما ذکرنا، بأن تکون کلمه (المعیّن) قیداً توضیحیّاً لأصل بیان معنی التقلید، لا ـ لبیان لزوم خصوصیّه التعیین فی التقلید، ولذلک نلاحظ أنّ السید الاصفهانی شبّه التقلید فی الأحکام بالتقلید فی الموضوعات ومثّل لذلک بمثال

قیاده البصیر للأعمی فی الطریق، إذا کان القائد أکثر من واحد، حیث یکون حکمهم أوثق من الواحد، غایته التساوی مع الواحد وهـذا مطابق لحکم العقل ولا یمنعه، وقد ثبت أن مدلول النقل لا یکون إلّا ما هو مقتضی فی باب التقلید، مضافاً إلی ما عرفت إلی أنّ الأخبار والسُّنه لا تدل أزید علی ایجاب الرجوع إلی جنس العالم والفقیه الصادق علی الواحد والمتعدد.

نعم، لو اختلفوا ولو فی بعض الخصوصیات، مثل الاختلاف فی حکم جواز البقاء علی تقلید المیت وعدمه، حیث أجاز ذلک أکثر الفقهاء، فلیس للمقلّد أن یلتزم بتقلید جمیعهم، لوجود الاختلاف بینهم فی الخصوصیات، حیث أنّ بعضهم جوّزه فی خصوص ما عَمل بأحکام الفقیه المیّت أیام حیاته، وبعضٌ آخر شرط جواز البقاء علی تقلیده لیس بالعمل بفتاویه بل مجرد معرفته بها، وجماعه ثالثه جوّز البقاء مطلقاً، ونحو ذلک. نعم، یصحّ فی المتعدد منهم، إذا کانوا متحدین فی الفتوی فیما ذکر من الخصوصیات أیضاً.

حکم اتفاق الفتوی مع اختلاف مراتب الفضل

الصوره الرابعه: من صور تعدد المفتی هو ما لو کانوا متوافقین فی الفتوی، مع عمل المقلّد باختلاف مراتبهم فی العلم والفضیله، فحکمها یظهر ممّا سبق أیضاً، حیث یجوز التقلید عن خصوص الأعلم، کما یجوز التقلید عن الجمیع، لعدم ترتّب ثمره علی تقلیده عنه، لأجل توافقه مع الأعلم فی الفتوی، فمجرد التقلید عنه لا

يكون مضرّاً بتقليده الأعلم، لما قد عرفت من لزوم التقليد عنه لاستناد الحكم فيهما إلى الحجّه، وإن كانت حجه أحدهما ضعيفه حيث لا يضرّ ضعفها كما هو الحال فى وجود الخبر الضعيف فى جنب الصحيح مع اتفاق حكمهما، وهذا واضح لا يحتاج إلى بيان أزيد كما هو واضح على المتأمّل.

حكم الاختلاف فى العلم والفتوى

الصوره الخامسه: من صور المتعدد، هو فيما إذا كانا مختلفين فى العلم والفتوى، وهذه الصوره هى التى ذكرها وقصدها المحقّق الخراسانى فى النصّ الذى نقلناه سابقاً عنه.

أقول: يقع البحث عنها أيضاً على نحوين:

تاره: فى وظيفه المقلّد فى نفسه بالنظر إلى حكم عقله، مع قطع النظر عن رجوعه فى هذه المسأله إلى مجتهده الذى قد عرفت أنه المورد الأوّل.

وأخرى: وظيفه المقلّد بعد الرجوع إليه، وهو المورد الثانى.

وأمّا الكلام فى الأوّل: فبالنظر إلى عقل المقلّد فيه ثلاث احتمالات:

الاحتمال الأوّل: أن يرى عند عقله ملاكاً لجواز التقليد بما لا يؤثّر تلك الفضيله فى ترجيح أحدهما على الآخر،مع كونه عالماً بوجود الاختلاف فى الفضيله بينهم، مثل ما لو كان أحدهم عالماً فى العرفان والهيئه وأمثال ذلك مع الفقاهه دون الآخر الذى هو فقيه برتبه الأول لكنه غير عالمٍ بالعلمين المذكورين

والحكم فى هـذه الحـاله ملحقٌ بـالصوره السـابقه لاتحـاد ملاک التقليـد فيهما، وأمّا لو كان ملاک جواز التقليـد هو الاجتهاد فى الأحكـام، فهو موجودٌ فى كليهمـا. وأمّـا الاختلاف فهو ثابتٌ فيما لا مـدخليه له فى موضوع المسأله وهو جواز التقليـد، وعليه فلا يخلّ ذلک بأصل الجواز.

أقول: الظاهر أنّ مقصودهم منه هو أن يعتبر الملاک لجواز التقليـد هو وجود الاجتهاد، دون أن يلاحظ بعقله التعيّن فى الأعلميه، مع فرض كون أحدهم أعلم من الآخر فى الفقاهه، وهو يعلم ذلک أيضاً، فحينئذٍ لا اشـكال فى أنّ حكمه كالسابق المساوى، من الحكم بـالتخيير فى الرجوع إلى أىّ واحـد منهم، بحيث يكون وجود مثل تلک الفضـيله كعـدمه، وعليه الحكم عنـد التساوى هو جواز الرجوع إلى كلّ واحدٍ منهم تخييراً أو إلى الجميع، حسب ما مرّ بحثه آنفاً.

الاحتمـال الثانى: أن يحكم عقله مسـتقلاً بوجوب الرجوع إلى الأفضل، بأنْ يعـدّ ملاک جواز التقليـد هو وجود مزيّه الفضـيله فى أحـدهما دون الآخر ممـا يقتضـى الرجـوع إليه لا إلى المفضول، فكمـا يحكم عقله بوجوب الرجوع إلى العـالم عنـد العجز عن تحصـيل العلم، فكـذلک يحكم بلزوم الرجوع إلى الأفضل عند التعدد، ووجود الاختلاف فى العلم والفقاهه والفتوى ففى مثله لا اشـكال فى وجوب اتّبـاع حكم عقله بلزوم الرجوع إلى الأعلم وتعيّنه، بل كان هـذا هو رأى المتقـدمين إلى زمان الشـهيد الثانى قـدس سره ، ولكن أنكر بعض الاعلام بعـده وجوب تعيّن تقليـد الأعلم عقلاً اسـتقلالياً، وأجازو تقليـد غير الأفضل وقالوا انه لا قباحه فيه عقلاً.

الاحتمـال الثالث: أن لا يحكم عقل المقلّد بواحدٍ من الطرفين، بل بقى متردداً فى حكم هـذه الصوره وبرغم ذلك احتمل تعيّن جواز الرجوع إلى الفاضل.

أقول: حكم هذا الشخص على نحوين:

أحدهما: أن يحتاط فى المسأله الأصوليه، وطريق الاحتياط هو التقليد عن الافضل فى المسائل الفرعيه، وذلك للقطع بحجيّه فتواه والشك فى حجيه فتوى غير الأفضل، حيث ان العقل فى هذه الصوره حاكمٌ بالاحتياط فى المسأله الأصوليه ويحكم بتعيّن الرجوع إلى الأفضل.

وثانيهما: حكم العقل بلزوم أن يقلّد الغير فى المسأله الأصوليه لولم يرد فيها حكم الاحتياط، وفى هذه الصوره يجب عليه أن يقلّد الغير الذى هو الأفضل دون المفضول، لأنه لم يحرز بعد جواز رجوعه إلى المفضول حتّى يصحّ الرجوع إليه ولو أراد الرجوع إلى الغير فى هذه المسأله، وكان الغير هو المفضول، واراد اثبات جواز تقليده من خلال رجوعه إلى تقليده عنه فى هذه المسأله الأصوليه، لزم من ذلك توقف جواز تقليد المفضول فى الفروع بفتوى الأفضل، على اثبات جواز تقليده فى المسأله الأصوليه، مع أنّ جواز الرجوع إليه فى هذه المسأله مع وجود الأفضل مشكوكٌ، فكيف يجوز له الرجوع إليه؟

اللّهم إلاّ أن يرجع إليه - أى إلى غير الأفضل - فيما إذا كان فتواه على الفرض فى المسأله تعيّن الرجوع إلى الأفضل، فيرجع بسبب تقليده عن غير الأفضل فى تلك المسأله الأصوليه إلى الأفضل فى المسائل الفرعيه، لأنه حينئذٍ

يكون مطابقاً للاحتياط لكنه فى الحقيقه ليس رجوعاً إلى غير الأفضل، بل هو فى الحقيقه عمل بالاحتياط، لأن الفرض نوعاً فى الرجوع إلى غير الأفضل ليس إلاّ للتخلّص عن الرجوع فى الفرعيات إلى الأفضل، إمّا لصعوبه فتاواه، أو لتعسّر الاطلاع عليها لمقلده لبُعده عنه، وكونه محصوراً لا يمكن الوصول إليه بحسب عاده، والحال الذى فرض يعدّ مخالفاً كما لا يخفى.

أقول: بل نحن نزيد عليه بالمناقشه فى أصل جواز الرجوع إليه حتّى على الفرض المذكور، لأنه لا دليل يجوّز له الرجوع إلى غير الأفضل الذى كان فتواه تعيّن الرجوع إلى الأفضل فى المسائل الفرعيه، إلاّ من جهه أنّه لا ثمره حينئذٍ بين الحكم بوجوب الرجوع إلى الأفضل فى المسأله الأصوليه، وبين جواز رجوعه إليه فيها مع كون فتواه وجوب الرجوع إلى الأفضل، لأن فتوى الأفضل لا يخلو عن أحد أمرين:

إمّا وجوب تقليد الأفضل فى الفروع، وهو حاصلٌ فيه.

أو تجويز الرجوع إلى غير الأفضل، فينتج حينئذٍ لزوم الرجوع إلى الأفضل على حسب فتواه.

وكيف كان، فلا اشكال فى وجوب رجوعه فى تلك المسأله إلى الأفضل، ثم بعد رجوعه إليه:

١- إنْ كان فتواه وجوب تقليد الأعلم فى الفروع، فتكون نتيجه تقليده عنه فى المسأله الأصوليه هى مثل الحاله الثانيه التى قد عرفت وجوب تعيّن تقليد

الأعلم، أو الاحتياط كما عرفت.

۲- وإنْ كـان فتواه جواز الرجوع إلى غير الأعلم، فيصـير المكلّف حينئـذٍ مخيّراً بين الرجوع إلى الأعلم وغيره كالحاله الأولى قبل الرجوع، من حيث حكم عقله بـالتخيير فى الرجوع إلى أى واحـدٍ منهما شاء، ولا اشـكال فيه لا من حيث جواز الافتاء الصادر عن الأفضل بجواز الرجوع إلى المفضول بعد قيام الأدله عنده على جوازه، ولا فى صحّه رجوع المقلد إليه فى تلك المسأله.

هـذا، وقد نقل الشـيخ قدس سـره فى «رساله التقليد» تأمّل بعض معاصـريه فى هذا الأمر، لكن ناقشه وقال قدس سـره : (ولا أذكر شيئاً ممّا قد أتى به إلاّ أنه أذكر أنّه لم يأت بشىء!).

هذا كله فيما لو علم المقلّد بتفاضل المفتين واختلاف فتاويهم، أو علمه بعدم التفاضل أو عدم اختلافهم فى الفتوى.

حكم الشك فى اختلاف المراتب والفتوى

۱- لو شـك المقلّـد فى تفاضـلهم، أو فى اختلافهم فى الفتوى، مع العلم بالتفاضـل أو مع الشـك فى التفاضل، فيكون حكمهما حكـم العلـم بالتفاضـل والاختلاف فى وجـوب الرجـوع إلى الأفضـل، إمّـا فى الفروع من بـاب الاحتيـاط، أو فى تلـك المسـأله الأصوليه.

والـدليل فيه: كالـدليل فى صوره العلم بهما، من دوران الأمر بين معلوم الحجيّه ومشـكوكها، فلابـدّ من الأخـذ بالمعلوم فلا نعيد، لأنه تطويل بلا طائل.

هـذا كله إذا كان احتمال الأفضـليه فى واحـدٍ منهم أو منهما معيّناً، فيحتمل أفضـليه واحدٍ منهما بالخصوص، أو تساويه مع الآخر، ولا يحتمل أفضليهً لآخر منهما أصلًا، فإن المتيقن حينئذٍ هو الأخذ بمحتمل الأفضليه دون الآخر.

۲- وأمّـا لو كـان الشـک والتردّد فى الأفضـليه جاريـاً فى كليهما، أو فى كلهم مع الآخر، أى يحتمل التساوى فيهما أو فيهم، كما يحتمل الأفضليه لكلّ واحد منهما أو منهم. وهذا بحثٌ سيأتى حكمه قريباً برأسه إنْ شاء اللّه.

هذا كلّه حال العاجز عن الاجتهاد، سواء كان عاميّاً محضاً كما هو الغالب، أو كان له نصـيبٌ وحظّ من العلم، ولكن لم يبلغ مرتبه الاجتهـاد والاسـتنباط، أو بلغ مرتبته ولكن فى غير هـذه المسـأله على فرض القول بالتجزّى، وقـد عرفت حكم جميع هـذه الصور بالتفصيل، وهذا هو المورد الأول من البحث.

حكم تقليد القادر على تحديد الأعلم

وأمّـا المورد الثـانى: وهو بيان حكم من لا يكون عاجزاً عن الاجتهاد، أى بيان حكم من هو قادرٌ على اسـتنباط حكم مسأله تقليد الأعلم. فقد اختلفوا فيه على قولين:

قولٌ: بجواز تقليد المفضول، أى يكون الشـخص مخيّراً بين الرجوع إلى الأفضل وإلى المفضول، هذا كما عليه المحقّق القمى فى «القوانين» وتلميذه الشيخ محمد حسين الاصفهانى فى كتاب «الفصول»، بل عن الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره

فی رسالته أنّه حدث لجماعه ممّن تأخّر عن الشهید الثانی قول بالتخییر، بعد اتفاق من تقدّم عنه ظاهراً علی تقدیم الفاضل، والبحث فعلاً- یدور حول ما لو علم اختلاف الفاضل والمفضول فی العلم والفقاهه والفتوی، ثم یلحقه حکم صوره الشک فی الاختلاف.

وقولٌ: بعد الجواز وهو المشهور بشهره عظیمه، بل قد ادّعی الاجماع علی عدم الجواز، کما علیه المحقّق الخراسانی تبعاً للشیخ الأنصاری قدس سره واستدلّوا له:

أوّلاً- بالأصل، والمراد من الأصل هو أصاله عدم حجیه قول المفضول، لأجل الشک فی حجیّته، لوضوح دوران الأمر هنا بین التعیین فی خصوص الأعلم، أو التخییر بینه وبین غیر الأعلم، فلابدّ من الحکم بوجوب الأخذ بالأعلم تعییناً، ولولم نقل بذلک فی جمیع موارد دوران الأمر بینهما، لوجود خصوصیّه هنا لم تکن فی غیره، وهو کون الأمر بین الحجیّه قطعاً ومشکوک الحجیّه، حیث إنّ الأصل هو الأخذ بالحجّه تعیّناً.

ولا یمکن رفع الید عن هذا الأصل إلاّ مع قیام مانعٍ یمنع من أخذه، والمانع لا یکون إلاّ أحد الأمرین:

إمّا الاطلاقات الوارده فی الکتاب والسنه التی تعدّ من الأدله الاجتهادیه، فتکون وارده علی الأصل.

أو الأصل من استصحاب التخییر أو أصاله التخیّیر حیث لابدّ حینئذٍ من ملاحظه النسبه بینه وبین الأصل فی المقام.

ولكن سيظهر لک لاحقاً عدم قيام دليل يمنع عن الأصل الجارى فى المقام.

وثانياً: بحكم العقل بلزوم الأخذ بالأعلم، وتقريره يكون بعين ما قرّر فى أصل وجوب التقليد، ولزوم رجوع الجاهل إلى العالم حسبما تقدّم، فكما أنّه يحكم عند العجز عن الاجتهاد وتحصيل الأحكام عن مداركها بوجوب الرجوع إلى البصير بها، كذلك يحكم بوجوب الرجوع إلى الأبصر عند معارضته مع البصير، ويمكن بقريب ذلک بالمقارنه مع الطبيب العاجز عن معالجه نفسه، حيث يرى بملاک لزوم دفع الضرر ضروره الرجوع إلى الطبيب، ومع اختلاف الأطباء فى تشخيص المرض وكيفيه العلاج، يرى نفسه ملزماً بحكم عقله بالرجوع إلى الأعلم منهم فى الطب، وهكذا الأمر فى الأعمى القاصد مكاناً معيناً فإنه عند اختلاف ذوى الأبصار يختار الأبصر ويتّبعه، والسرّ فى ذلک أنّ احتمال خطاء الأبصر بالطريق أقلّ، والمفروض تعلق غرضه بالوصول إلى الكوفه مثلاً ولا يرى فى نفسه الدوران بينه وبين البصير، فكذلک الحال فى الطبيب، وفى المقام أيضاً حيث يحكم عقله بوجوب الرجوع إلى الأعلم.

تنبيه: إنّ ملاک الأعلميه هو الأقدريه فى فهم الأخبار والاستنباط منها، وكونه أجود فهماً للأخبار وأشدّ قدره على الاستنباط، لا كثره الاستنباط الفعلى ولا تدقيق النظر فى المسائل الأصوليه التى قلّما يتفق وقوعها فى طريق الاستنباط كالمعانى الحرفيه، هذا كما عن السيّد الاصفهانى فى تقريراته.

ونحن نزيد على كلامه بأن المراد من الأجوديه والأقدريه هو تسلّط الفقيه

علی أبواب مختلفه فی الفقه من خلال الاطلاع علی القواعد والأخبار الوارده فی الأشباه والنظائر، الموجب لنموّ قدرته علی استنباط الأحکام فی مواردها، کما نشاهد ذلک فی بعض الخواص من الفقهاء حیث یستطیع بقدرته أن یحلّ معضله حکمیه فی بابٍ بوجود مشابهها فی باب آخر، فیتعین بحکم أحدهما علی تحدید الحکم فی الآخر ولا یحصل ذلک إلّا للأوحدی، کما لا یخفی.

وثالثاً: عدم وجود ما یدلّ علی جواز تقلید المفضول فی الأدله النقلیه الداله علی جواز تقلیده، فلابدّ لمن یجیز تقلید المفضول - رداً علی الأصل المتقدّم وحکم العقل - من اقامه الدلیل علی الجواز، وهو لا یحصل إلّا من خلال اثبات قیام الاطلاق فی أدله التقلید، ودفع ما یمکن أن یکون مقیداً له.

وأمّا المانع عن الجواز فإنه یکفیه أن یقتصر فی منعه علی الأمر الأول، أی أن یمنع أصل وجود الاطلاق، کما أنّ له بعد تسلیم وجود الاطلاق أن یثبت المقیّد له.

وبالجمله: فهم بین طائفتین: بین من یمنع أصل وجود الاطلاق، وبین من یسلّمه ویدّعی تقییده بالمقیدات، والسیّد وکثیرٌ من الأعلام یعدّون ممّن یمنعون وجود أصل الاطلاق، وأمّا بعد تسلیمه فیدّعون أنّ الانصاف عدم تمامیه تقییده بما یُدّعی کونه مقیداً له کالمقبوله ونحوها. وعلیه، فالأولی الرجوع إلی ذکر أدله المجوّزین، فقد استدلوا علیه بوجوه کما عن صاحب «الفصول» وغیره:

الوجه الأوّل: - وهو العمده - التمسک باطلاق الأدله الوارده فی جواز الرجوع إلی الفقیه، وحجیه رأیه وفتواه من آیتی النفر والسؤال، وأیضاً دلاله

الأخبـار الآـمره بـالرجوع إلی یونس بن عبـدالرحمن، وأبـان بن تغلب، وزکریـا بن آدم وأمثالهم، وکـذا سائر الأدله من قوله علیه السـلام : «من کـان من الفقهـاء صائنـا... إلی قوله: فللعوام أن یقلّـدوه» حیث یقتضـی اطلاـقه جواز تقلیـد من یصـدق علیه عنوان (الفقیه) و(العالم) وغیرهما من غیر تقیـد بالأعلم ولا بعـدم کون فتواه مخالفاً لفتوی الآخر، فیشـمل الدلیل تقلیده مطلقاً سواءٌ کان أعلم أم غیره، مخالفاً للفتوی مع غیره أم موافقاً.

بل ربما یقال: إنّ الغالب بین أصـحابهم علیهم السلام الذین أرجعوا الناس إلیهم فی السؤال عنهم، هو المخالفه فی الفتوی، لندره التوافق بین جمع کـثیرٍ منهم مع غلبه الخلاـف بینهم، ولم یقیـدوا علیهم السـلام جواز الرجوع إلیهم بمـا إذا لم تکن فتواه مخـالفاً لفتوی غیره من الفقهـاء، مع وجود علم عـادی باختلاـفهم فی الفضـیله، لعـدم احتمـال تساوی الجمیع فی العلمیه والفقاهه، وهـذه قرینه قطعیه علی أنّ الأدله المتقدمه مطلقه، وأن فتوی غیر الأعلم کفتوی الأعلم فی الحجیّه والاعتبار، وإنْ کانت بینهما مخالفه.

وقـد أجیب عنه: - کما فی «التنقیح» لسیّدنا الخوئی - (بأن الغلبه المذکوره لا یمکن أن تکون قرینه علی المدّعی، لأن المخالفه فی الفتوی وإنْ کـانت کثیره، بـل هی الغـالب کمـا ذُکر، وکـذلک اختلاـفهم فی الفضـیله والعلم، إلاّـ أنّ العلم بالمخالفه أمر قد یکون وقـد لاـ یکون، ولم یفرض فی شـیءٍ من الأخبـار الآـمره بـالرجوع إلی الرواه المعینین علم السائـل بالخلاـف، وکلامنا فی الصوره الثانیه إنّما هو فی فرض

العلم بالمخالفه بین الأعلم وغیره، فالأخبار المذکوره لو دلّت فإنّما تدلّ علی المُدّعی بالاطلاق، لا أنها وارده فی مورد العلم بالمخالفه، لتکون کالنصّ فی الدلاله علی حجیته فتوی غیر الأعلم فی محل الکلام، فلیس فی البین إلّا الاطلاق.

فإذا صار کذلک وقد قلنا فی باب حجیّه الخبر وغیره أنّ اطلاق أدله الحجیه لا یشمل المتعارضین، ولا مجال للتمسک بالاطلاق، بلا فرق فی ذلک بین الشبهات الحکمیه والموضوعیه، مثل باب تعارض الخبرین أو البیّنتین، وقلنا إنّ سرّه أنّه لو شمل کلا المتعارضین، لزم منه الجمع بین الضدین أو النقیضین، ولو شمل أحدهما المعیّن دون الآخر فهو ترجیح بلا مرجح، ولأحدهما غیر المعیّن ولا بعینه لا دلیل علیه، لأن دلیل الحجیه والاعتبار هو الحجیه التعیینیّه لا التخییریه، فمقتضی القاعده حینئذٍ التساقط، إلّا أن یقوم دلیل علی ترجیح أحدهما أو علی التخییر کالأخبار العلاجیه، لکنها مختصه بالخبرین المتعارضین، ولا دلیل علیه فی سائر الدلیلین المتعارضین، والمقام من هذا القبیل، فاطلاقات أدله التقلید غیر شامله لفتوی الأعلم وغیره مع المعارضه، بل لابدّ من الحکم بتساقطهما کما فی غیر المقام.

وقد یقال: إنّ مقتضی القاعده هو التخییر بین المتعارضین، لدوران الأمر بعد التعارض بین رفع الید عن أصل الدلیلین، وبین رفع الید عن اطلاقهما، مع التحفّظ علی أصلهما، وحینئذٍ یتعیّن الثانی لا محاله، لأنه لا موجب لرفع الید عن الدلیلین بالکلیه، فیقتضی رفع الید عن الاطلاق التخییر، لأن مقتضی کلّ دلیل هو تعیّن

الأخـذ به مطلقـاً، سواءٌ كـان له معارضـاً أم لاـ فيرفع اليـد عنه فيقـال إنّ حجيّه التعيين مخصوص بمـا لاـ معـارض له، وإلاّـ حجه بالتخيير، فلازم ذلک هو عدم التساقط فيهما، بل اللازم بالأخذ بأحدهما، فيكون فتوى أحدهما حجّه، وهذا هو المطلوب.

فأجاب عنه رحمه الله بما حاصـله: إنّ الجمع المذكور الموجب للتخيير إنّما يكون فى الدليلين المتعارضـين إذا كان لكليهما نصـاً وظـاهراً، فيرفع اليـد عن ظهور كـلٍّ مع نصّ الآـخر، كمـا قيل ذلک فى قوله: (ثمن العـذره سـحتٌ) و(لا بأس ببيع العـذره)، هـذا بخلاـف المقام حيث ليس للـدليلين فيها نصّ وظاهر، بل دلالتها بالظهور والاطلاق، فلا مناص من الحكم بتساقطهما، فإن الحجيه فى المتعارضين إذا كان بالاطلاق، أى هذه الفتيا حجّه سواءٌ أخذ بالآخر أم لا، وكذلک فى الأخرى، ولا يمكن الأخذ باطلاقهما مع اطلاق دليل حجيه المتعارضـين، لشـمولها لكليهما، فالاطلاق فى كلتا الجهتين يسـتلزم الجمع بين الضدين أو النقيضـين، فرفع المعارضه منحصره برفع اليد عن اطلاق أحدهما أو كلتيهما، وهذا يتصوّر بوجوه:

أحـدها: أن يرفع اليـد عن اطلاق الأدلّه الداله على الحجيه، بأن تكون فى أحدهما دون الآخر، بأن نلتزم بحجيه أحد المتعارضـين دون الآخر رأساً.

وثانيهما: أن يتحفّظ باطلاق الأدله الداله على الحجيه فى كليهما، فيلتزم بحجيه فتوى غير الأعلم مطلقاً سواءٌ أخذ بفتوى الأعلم أم لم يؤخذ بها، وحجيه فتوى الأعلم مقيده بما إذا لم يؤخذ بفتوى غير الأعلم، بأن تكون حجيه أحدهما مطلقه والآخر مقيده.

وثالثها: عكس هذه الصوره.

ورابعها: أن يتحفّظ على اطلاق الأدله في كليهما، فيلتزم بحجيه كلّ منهما مقيّده بما إذا لم يؤخذ بالآخر، وحيث أنّ شيئاً من ذلك لا مرجّح له، فلا يمكننا التمسك بالاطلاق في شيء من المتعارضين، لا في أصل الحجيه ولا في اطلاقها وتقييدها، وهو معنى التساقط) انتهى كلامه مع تلخيص منّا(۱).

أقول: إنّ ما ذكره قدس سره جيّدٌ من حيث الصناعه وتنظيم البحث بالسّبر والتقسيم، ولكنه ليس بتمام من الناحيّه العرفيّه والفقهيّه، لوضوح أنّ الاطلاقين الموجودين هنا ليسا في عرض واحدٍ، بل أحدهما في طول الآخر، إذ الثابت أنّ اطلاق حجيّه مدلول كلّ دليلٍ من حيث الأخذ بالآخر وعدمه، يكون فرع اطلاق دليل الحجيّه والاعتبار، لأنه من المعلوم إذا لم نلتزم بحجيته أحدهما المعيّن مثلاً ولو بالتخيير في مقام العمل والأخذ، لما كان لاطلاق الدليل الآخر غير المأخوذ أثرٌ في المسأله، ولما تحقّق تعارض أصلاً، لأنّ التعارض الحاصل في اطلاق الدليلين المتعارضين فرع قبول اطلاق دليل الحجيّه، فإذا كان الأمر كذلك، نقول إذا أمكن رفع التعارض من خلال التقييد في أصل الدليلين مع حفظ اطلاق دليل حجيتهما ودليليتهما، كيف يجوز أن نقيّد أصل دليل الاعتبار والحجيّه لاسقاط أصل الدليل والحجيته في طرفٍ واحدٍ، ومن المعلوم عند العرف تقديم الوجه الأوّل على

۱- التنقيح: ج ۱ / ۱۳۶.

الثانی، أی یقدّم تقیید اطلاق مضمون أحد الدلیلین علی تقیید اطلاق دلیل الحجّیه.

فإذا صار أصل التقیید واقعاً بین نفس الدلیلین المتعارضین، لا فی أصل دلیل الحجیه، ننقل الکلام إلیه أیضاً ونقول: أیّهما أولی بقبول التقیید: کون دلیل تقلید الأعلم مطلقٌ وغیر الأعلم مقیّدٌ أو بالعکس. أو کلیهما مقیدان بعدم الأخذ بالآخر.

وحیث أنه یدور الأمر حینئذٍ بین ورود التقییدین فی الدلیلین، أو الاقتصار بتقییدٍ واحدٍ فی أحدهما، فإنّه لا اشکال عند العقل والعرف من ترجیح التقیید الواحد علی التقییدین، لأن الأصل فی کلّ دلیلٍ هو الاطلاق وعدم التقیید، والقاعده تقتضی عند مخالفه الأصل الاقتصار علی موضع القدر المتیقن وهو التقلید الواحد دون التقییدین. فإذا صار الأمر کذلک، یدور الأمر حینئذٍ بین: أن یکون دلیل تقلید الأعلم مطلقاً وغیر الأعلم مقیّداً أو بالعکس. وعند المراجعه إلی العرف والعقلاء نجد أنّ ملاحظه الاطلاق فی تقلید الأعلم وتقیید غیر الأعلم بخصوص صوره عدم الرجوع إلی الأعلم لعدم التمکن أو لاسباب أخری أولی من العکس، ومن ذلک یظهر أن دعوی کون مقتضی التعارض هو التساقط لا الرجوع إلی واحد منهما تخییراً أو تعییناً غیر متین، لما قد عرفت من احتمال التعیین فی الرجوع إلی الأعلم بالخصوص.

مع أنه لو سلّمنا عدم وجود الأولویه المذکوره، وعدم قبولها، والتسلیم بأنّ دلیل الحجّیه بالنسبه إلی کلّ منهما علی السّواء ولا رجحان لأحدهما علی الآخر، ولکن مع ذلک نقول: لیس مقتضی التعارض هنا التساقط، بل یکون المقام مثل

الخبرين المتعارضين بالتخيير بوجود دليلٍ خارجى على لزوم الأخذ بأحدهما، وهذا الدليل الخارجى فى الخبرين المتعارضين هى الأخبار العلاجيه، كما أشار إليها المستدلّ، فيما نحن فيه هو الاجماع الثابت بلزوم التقليد لمن لم يجتهد فى حكم المسألهٍ المبتلى بها كما لا يريد أن يعمل بالاحتياط، وبما أن الطريق منحصر بأحد هذه الأمور الثلاثه، وتكون النتيجه اثبات المدّعى، فإذا لم نقل برجحان تقييد أحدهما المعيّن - كما اشرنا إليه - وجب القول بلزوم التقييد فى كلّ منهما، والنتيجه هى التخيير، أى يجوز تقليد الأعلم إنْ لم يؤخذ بفتوى غير الأعلم، وكذا يجوز له تقليد غير الأعلم إنْ لم يؤخذ بفتوى بالأعلم، وهو مطلوب المحقّق القمى وتلميذه صاحب «الفصول». ولكن عرفت ان ما قبله هو الأولى، كما لا يخفى على المتأمل العارف باسلوب الفنّ.

نعم، قد ينكر أحدٌ أصل وجود الاطلاق فى أدلّه حجيه التقليد لقيام المعارضه، ويدّعى انصرافه إلى أصل جواز التقليد ومشروعيته، فهو جيد، لكن لو ثبت أصل المدّعى كما لا يخفى.

دليل العُسر والحرج

الدليل الثانى على جواز تقليد غير الأعلم: هو أنّ القول بوجوب تقليد الأعلم يستلزم العسر والحرج على:

١- المكلفين: وذلك لصعوبه تشخيص مفهوم الأعلم وعُسر تمييز مصاديقه

وحرجيّه وجوب تعلّم آراؤه وفتـاويه، لأنـه لو وجب تقليـد الأعلم وجب على كلّ مكلفٍ أن يتعلّم فتاواه، ويحصل على آرائه من مظانّهـا، وهـذا فيه حرج شديـدٌ على أهل المـدن، فضـلاً عن سـكنه القرى والبوادى، وعليه فالاقتصار على تقليـد الأعلم فيه حرج عظيم، وهو مرفوع فى الشريعه المقدسه، بقوله تعالى: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ»(۱).

۲- على الأعلم نفسه: لابتلائه بوجوب الاجابه عمّا يستفتى منه، وهذا عسرٌ عليه وفيه حرجٌ شديد وهما مرفوعان عنه بما تقدم.

أجيب عنه: بأن شيئا ممّا ذكر لا يستلزم الحرج حتّى يرتفع:

أمّا بالنسـبه إليه: فمنع التعسّـِر لامكان أخذ فتواه من رسالته وكتبه، أو من النقله الموثقين منه، مع أنه لو كان فى مثل ذلك عُسـراً، فيلزم حتّى فى حقّ امامٍ واحدٍ أيضاً، لعدم التفاوت فى هذه الخصوصيه بينهما، وهو كما ترى.

وأمّا بالنسبه إلى المكلفين والمقلـدين: فهو أيضاً كـذلك من جهه أخذ الفتوى ورأيه، حيث يمكن أخذ رسالته وكتبه والتوصـل إلى من يعلم مسائله من الموثقين، وهم منتشرون فى البلاد والقرى والبوادى، كما هو المتعارف فى زماننا هذا.

وإنْ أريد العُسر فى تشخيص الأعلم، وتميز مصاديقه، فبالمنع عنه:

أوّلاً: إنّا لم نبحث عن لزوم تحصيل الأعلم حتّى يستلزم ذلك، بل نقول إنْ

۱- سوره الحج: الآيه ۷۸.

ظهر للمكلف الأعلميه بين رجلين أو ازيد، وحصل له العلم بالاختلاف بينهما فى الفتوى، فلابدّ له من الأخذ بالأعلم، وعليه فلا مجال حينئذٍ لدعوى لزوم العُسر والحرج. نعم، لو قلنا بلزوم التحصيل ربما أوجب ذلك العُسره لتفاوت أنظار الرجال فى ذلك.

وثانياً: مع أنّ تشخيص الأعلميه فى الفقاهه التى قد عرفت أنّها عباره عمّن هو أقوى استنباطاً للأحكام، وأمتن استنتاجاً لها من أدلتها، وكان أعرف بالقواعد والكبريات الكليه من غيره فى تطبيقها على الصغريات، وعليه فالأعلم فى الأحكام الشرعيه يكون كالأعلم فى سائر الصنايع والحرِف والعلوم كالهندسه والطبّ وغيرها. مضافاً إلى أنّ تميز مصاديقه وأفراده ممّا لا جرج فيه، لأنه يثبت مثل سائر الموارد من خلال العلم الوجدانى أو البينه ورأى أهل الخبره، أو بالشياع المفيد للعلم، ولا حجر فى أىّ واحدٍ من هذه الأمور حرج يمسّه فيه.

وثالثاً: مع أنّه لو سلّمنا استلزامه العسر والحرج فى بعض الموارد، فهو مرفوع لكن لا مطلقاً، لأن دليل الحرج والعُسر إنّما يجرى ويؤثّر فى الأفراد الخارجيه الشخصيه، فكلّ ما حصل فهو مرفوع، وهو أخصّ من المدعى الذى هو رفع الحكم مطلقاً حتّى فيما لا يستلزم فيه حرج.

اللّهم إلاّ أن يريد: أنّ الشارع حيث رأى أنّ نوع ايجاب تحصيل الأعلم والرجوع إليه مستلزمٌ للحرج، فلذلك لم يوجبه لكن اثبات مثل هذا الحرج فى المقام دونه خرط القتاد.

دلیل السیره

الـدلیل الثـالث: التمسـک بالسـیره المتشـرعه؛ فقـد جرت عادتهم علی الرجوع إلی المجتهـد فیما یبتلون به من المسائل، من دون فحصٍ عن الأـعلمیه، وکونه أعلم من غیره، مع وضوح اختلاف مراتب الفقهاء فی العلم والفقاهه، کاختلافهم فی الآراء والفتاوی، وهذه السـیره حجه لاتصالها بعصـر الأئمه علیهم السلام ، وامضائها من قبلهم، حیث کان متداولاً بینهم بالرجوع إلی العالمین، من دون ردعٍ ومنعٍ عن مثل تلک السیره، مع أنّه لو کان لبان.

أجاب عنه الشیخ الأعظم وغیره: أنّه إنْ أرید بذلک صوره عدم العلم بالمخالفه من فتوی الأعلم وفتوی غیره، فلا یبعد دعوی قیام السیره فیها علی عدم الفحص عن الأعلم.

وأمّا لو أریـد بـذلک صوره العلم بالمخـالفه، کما هو محلّ الکلام، فلا مجال لـدعوی مثل هـذه السـیره، لولم نـدّع خلافها، کما نشاهـد ذلک فی غیر الأحکام، مثل الاطبّاء إذا عیّن طبیب أعلم دواءاً وخالفه آخر غیر الأعلم فیه، ولم یعتمدوا فی المعالجه بدواء غیر الأـعلم، خصوصـاً إذا احتمـل هلاـکه فیه، کمـا أنّ الأـمر کـذلک فی الأحکـام، حیث أنّ الهلاکه هنا أخرویه وهی أشـدّ من الهلاکه الدنیویه، بل قد قیل بذلک حتی فی صوره الشک فی المخالفه، فضلاً عن العلم بها.

هذا کما عن المحقق المشکینی فی «حاشیه الکفایه».

أقول: إن السيره دليل لبّی، فلابد فی مثله عند الشک من الاقتصار علی القدر المتیقن، وهو لیس إلّا خصوص عدم صوره العلم بالمخالفه، فالسیره لو قامت، تکون مؤثره فی غیر صوره العلم بالمخالفه، بل کان فی اعتقادهم الاتفاق، کما تری اعتذار الناس عند عدم رجوعهم إلی غیر الأعلم بأنّ الشرع واحدٌ وحکم اللّه لا یختلف، بل قد یرجعون إلی غیر المجتهدین بهذا الاعتذار، حیث یکشف ذلک عن أنّ الاتفاق عندهم کاشف عن الاتفاق فی آرائهم لا العلم بالاختلاف بینهم، کما لا یخفی.

أدله عدم جواز الرجوع إلی غیر الأعلم

استدلّ علی وجوب تقلید الأعلم، وعدم جواز الرجوع إلی غیر الأعلم بوجوهٍ، فإن تمت الوجوه حکمنا به، وإلّا وجب الرجوع إلی ما یقتضیه الأصل العملی فی المسأله.

الدلیل الأوّل: ما عن المحقّق الثانی، وصاحب «المعالم»، والبهائی وغیرهم من التمسک بالاجماع علی وجوب تقلید الأعلم.

فأجیب عنه أوّلاً: بأنّ المُدّعی یعدّ اجماعاً منقولاً ـ ولا اعتبار به، خصوصاً فی مثل مسألتنا حیث یحتمل کونه من المسائل الأصولیه. مع أنّه لولم یکن کذلک، فإن هذه المسأله لیست مسأله قابله لفرض قیام الاجماع فیها لوجود اختلاف بین العلماء والأصولیین من العامه - کالعضدی والحاجبی والقاضی -

والخاصه کالمحقّق القمی، وصاحب «الفصول» حتّی صار فی هذا الزمان قولاً معتداً به، حیث ذهب کثیر إلی التخییر بین الفاضل والمفضول.

وثانیاً: علی فرض قبول کون المسأله اجماعیه، لکن هذا الاجماع لیس مثل سائر الاجماعات المحصّله بأن تکون حجّه، لاحتمال کون مدرک اجماعهم هو الأصل الذی ذکرنا بأنّ التقلید عن الأعلم یکون مطابقاً للأصل، فلا یکون مثل هذا الاجماع کاشفاً عن رأی المعصوم حتّی یکون حجهً، فإذا لم یکن محصّله حجّه فعدم حجیّه المنقول منه بطریق أولی، فالأولی العدول عن الاستدلال بذلک إلی غیره.

الدلیل الثانی: استدلّ علی وجود تقلید الأعلم بالأخبار الداله علی لزوم تقدیم الأعلم لدی المعارضه:

ومنها: حدیث الخبر المشهور بمقبوله عمر بن حنظله، الذی رواه المشایخ الثلاثه قدس سرهم ، قال: «سألت أبا عبداللّه علیه السلام عن رجلین من أصحابنا بینهما منازعه فی دینٍ أو میراث فتحاکما...

إلی أن قال: فإن کان کلّ واحدٍ اختار رجلاً من أصحابنا أن یکونا الناظرین فی حقّهما، واختلف فیما حکما، وکلاهما اختلفا فی حدیثکم؟

فقال: الحکم ما حکم به أعدلهما وأفقهما وأصدقهما فی الحدیث»(۱).

ومنها: موسی بن اکیل، وجاء فیه: «فقال: ینظر إلی أعدلهما وأفقهما فی دین

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۱.

اللّه، فیمضی حکمه»(۱) وخبر داود بن الحُصین(۲).

أورد علیها بایرادات - بعد ما أتعب صاحب التقریرات نفسه بمحاوله تسریه الروایه وتعدّیها عن مورد القضاء ورفع الخصومه فی المتعارضین إلی تعارض الفتوی، بتوجیه أنّ فرض التعارض فی الحاکمین إنّما هو من حیث الشبهه الحکمیه، حیث قال: (اختلفا فی حدیثکم) وهذا یناسب کون اختلافهما من حیث الفتوی والحکم، فلا یبعد من الاستدلال به للمقام بالحکم بتقدیم الأفقه علی غیره - .

الایراد الأوّل: الخدشه فی سند الحدیث، بتضعیف عُمر بن حنظله، إذ لم یرد فی حقّه مدح ولا توثیق.

ولکنه غیر تام، لما قرّرنا تفصیلاً فی باب التعادل والتراجیح بأنّه قابلٌ للاستدلال والأخذ به، بل مورد للعمل ولذی سُمّی بالمقبوله.

الایراد الثانی: وهو العمده - کما علیه المحقّق الأصفهانی والفیروزآبادی والمحقّق الخوئی - بأنه لا یمکن تسریه الخبر إلی ما نحن فیه، للفارق الکبیر بین موردنا وبین مورد الروایه وهو مورد التعارض فی المرافعه ورفع الخصومه، حیث لا یمکن القول بالتخییر فیه، لأنه ینجّر إلی بقاء التشاجر والتنازع، لأن مرجع التخییر ومدلوله هو جواز رجوع المکلّف إلی أیّهما شاء عند الاختلاف، ومن

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۴۵.

۲- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۰.

العلوم أنه عاده عند الاختلاف يعود كل واحد من طريق النزاع إلى ما يوافق هواه ويخالف ميل الآخر، ففى مورد الخصومه لا محيص إلاّ عن الرجوع إلى أحدهما المعين فى صوره الاختلاف، فيدور الأمر بين الأخذ بالأعلم أو غيره، فلا ريب كون الثانى أولى ولو فى مورد رفع التخاصم، لوضوح أنّه لو رجع إلى غير الأفقه لكان حقّ الاعتراض باقياً، بخلاف عكسه. وعليه فالحكم بالتعيين فى ذلك لأجل ما عرفت، لا يوجب تجويز الحاق ما لا يلزم التخيير بين الفاضل والمفضول هذا المحذور، مثل الفتوى بين المفتيين أحدهما أعلم دون الآخر واختلفت فتاواهما.

وقد يؤكّد ما ذكرناه أنّ الامام عليه السلام قدّم وجود المرجحيّه فى أحدهما بالأورعيه والأصدقيه أيضاً، ومثل هذا لا يرتبط بالمقام، لعدم مدخليه الأصدقيه فى ترجيح فتوى صاحبه، إذ لا أثر للأصدقيه فى حجيّه الفتوى بوجه.

نعم، قد يأتى هذا الكلام فى الأورعيه فى المجتهدين المتساويين فى الفضليه، كما سيأتى، فهذه قرينه أخرى على عدم صحه التعدّى عن مورده، واختصاص الترجيح بالأفقه بخصوص باب القضاء.

الايراد الثالث: أنّ المراد بالأعلميّه المبحوث عنها فى المقام، هى الأعلميه المطلقه بالنسبه إلى جميع الفقهاء، بداهه عدم كفايه الأعلميه النسبيّه والاضافيّه هنا، لأن المقصود هو تقديم أعلم من فى الأرض من الفقهاء، لا تقديم الأفقه بين الشخصين كما هو المراد فى خصوص مورد الروايه، بحسب تعارض حكمهما، فالأفقهيه فى الروايه تعدّ صفه اضافيه لا مطلقه، كما لا يخفى.

كما تأتى هذه الايرادات على خبر موسى بن أكيل أيضاً بمثل قلنا فى المقبوله فلا تكرّره.

أقول: بعد الوقوف على الملاك الفارق بين المقيس والمقيس عليه، يتبيّن أنّه لا يمكن الحاق المقام بمقام القضاء بالاجماع المركّب، وعدم القول بالفصل، كما تمسك به صاحب التقريرات، مضافاً إلى أنّه لا وجه لهذا القول - أى القول بعدم الفصل - لامكان وجود القول بالتفصيل بلزوم الرجوع إلى الأفقه فى باب القضاء عملاً بالنصّ، وبالتخيير فى باب الفتوى، كما يظهر هذا عن مثل المحقّق القمى ومن تبعه حيث فصّل وحكم بالتخيير فى المقام، وعدمه فى باب القضاء.

ومنها: ما فى «نهج البلاغه» فى عهد أمير المؤمنين إلى مالك الأشتر رحمه الله ، قال له: «اختر للحكم بين الناس أفضل رعيّتك» حيث يدلّ على لزوم الرجوع إلى الأفضل فى باب القضاء، سواءٌ كان فتواه مخالفاً أم لا، ومضمون هذا العهد يباين مضمون خبرى المقبوله وموسى وغيره حيث أنّها فى خصوص قيام المعارضه بين الحكمين، وهذا بخلاف مدلول العهد، بل هنا روايه نقلها صاحب «منتهى الدرايه» فيها الذمّ على من يدعوا الناس إلى نفسه، وفى المصر من هو أفضل منه، كالمرويّ عن أبى عبداللّه عليه السلام ، فقال: «يا عُمر واتّق اللّه، وانتم أيّها الرهط فاتقوا اللّه، فإن أبى حَدّثنى وكان خَير أهل الأرض وأعلمهم بكتاب اللّه وسنه نبيّه صلى الله عليه و آله ، قال: مَن ضَرب الناس بسيفه ودعاهم إلى نفسه، وفى المسلمين من هو أعلم منه، فهو ختّال

متكلّف»(۱) هذا.

ولكن يمكن أن يجاب عن الأوّل: - مع ما عرفت من كون مورده باب القضاء، حيث يمكن أن تكون فيه خصوصيه لرفع الخصومات بما ليس موجوداً في الفتوى - أنه يدلّ على الرجحان والاستحباب حيث أمره باختيار الأفضل من بين الرعيّه، ولا يخفى أنّ مالك كان هو الأفضل حتّى عن الأفضل، فكيف حوّل الأمر إلى غيره مع وجود مثله في الفضل والتقوى؟

الجواب عن الثاني: إنّ المذمّه متعلقه بالشخص نفسه حيث يدعوا الناس إلى نفسه مع علمه بأعلميه غيره، وهذا الذم المتوجّه إليه لا يقتضي عدم جواز رجوع الغير إليه في الفتوى، لأجل وجود الأعلم، نعم، لو أحال العالم المراجعين إليه إلى الأعلم فهو كمالٌ آخر، لكن لا علاقه له بالحكم الشرعي. وكيف كان لا يمكن استفاده وجوب الرجوع إلى خصوص الأعلم من مثل هذه الأخبار، بل غايه دلالتها هي رجحانه، وهذا مما لا ينكر ولا ينافي مع القول بالتخيير كما هو المطلوب.

والأخبار الداله على وجوب الرجوع إلى الأفقه أزيد ممّا ذكر إلّا أنها مشتركه في الجواب مع ما ذكرنا، مثل خبر أبي خديجه لكنه مرسله سنداً ولا اعتبار به.

الدليل الثالث: من الأدله التي تمسكوا بها على وجوب تقليد الأعلم، هو

۱- منتهى الدرايه: ج۸ / ۵۵۱.

الدليل الاعتباری المؤلف من الصغری والکبری:

فأمّـا الأولی منهما: فهی أنّ فتوی الفقیه إنّما کان معتبراً لکونها طریقاً إلی الأحکام الواقعیه، وفتوی الأعلم أقرب إلی الواقع لسعه احاطته ووفور اطلاعه علی ما لا یطّلع علیه غیره من المزایا والخصوصیات الدخیله فی جوده الاجتهاد والاستنباط فی الأحکام.

وأمّا الثانیه: فهی استقلال العقل بتقدیم أقرب الطرق إلی الواقع عند المعارضه، فإن المفروض حجیه الأمارات التی منها الفتوی، علی الطریقیه، کما هو المختار لا السببیّه.

ونتیجه المقدمتین هی امتناع القول بالاشتراک فی ملاک الحجیّه بین الأعلم وغیره حتی یشترکا فی جواز التقلید، لأن القول بالمشارکه مساوق للقول بالتسویه بین الجاهل بالخصوصیّات الموجود عند الأعلم والعالم بتلک الخصوصیات، فحینئذٍ یصدق قوله سبحانه وتعالی: «هَلْ یَسْتَوِی الَّذِینَ یَعْلَمُونَ وَالَّذِینَ لاَ یَعْلَمُونَ إِنَّمَا یَتَذَکَّرُ أُوْلُوا الْأَلْبَابِ».

أقول: الجواب عن هذا الدلیل یحتاج إلی مقدمه مفیده، وهی:

أنّه لا اشکال فی أنّ وجوب التقلید لیس بنفسی - أی لیس وجوبه مثل وجوب الصلاه - ولا بشرطی مطلقاً، أی بأن یکون التقلید شرطاً لصحه العمل مطلقاً، بحیث لولا التقلید - لکان العمل باطلا، سواءٌ طابق عمل الشخص للواقع أو لرأی المجتهد الذی یجب تقلیده أم لم یطابق. وأمّا مع التقلید یکون عمله صحیحاً

حتى ولو انكشف مخالفته للواقع أو لرأى المجتهد الذى يجب تقليده، لوضوح أنّ التقليد ليس كذلك، لأنه لم يمتلك فى نفسه مصلحةً ملزمه من دون ملاحظه حال الواقع أصلاً، حتّى يكون حكمه حكم القائلين بالسببيّه فى حجيه الأخبار، بل الحق كما اخترناه فى الأخبار هو الطريقيه.

أقول: ومما ذكرنا ظهر عدم كون وجوبه شرطياً فى الجمله، أى بأن يكون شرطاً فى صحه العمل مع تحقّقه، حتى لو انكشف مخالفه عمله مع الواقع، وعلى تقدير عدم التقليد، لأنّ المدار فى صحه العمل هو المطابقه للواقع أو لرأى المجتهد الذى يجب تقليده، وعدم الصحه عند عدم المطابقه مع أحدهما.

وجه الظهور: أنّه قد ثبت مما ذكرنا أنّ حجيه التقليد حجيّه سببيّه لا طريقيّه، فإذا لم يكن وجوب التقليد مبتيّاً على أحد الأمور الثلاثه، انحصر القول بكون وجوبه طريقياً، وهذا يعنى أنه يجب التقليد بحكم العقل والشرع بملاك الطريقيه، باعتبار أنه الطريق الوحيد الموصل إلى الواقع إمّا بجعل صرف الحجيه إلى حكم وضعى، أو بجعل الحكم الطريقى المولوى، هذا بحسب حكم العقل.

وأمّا بحكم النقل:

تاره: يقال إنّ لسانه لسان حكم العقل فالأمر كذلك.

وأخرى: يقال إن لسان حكم النقل هو لسان التعبّد، وحينئذٍ يأتى البحث عن أنّ المجهول الشرعى هل هو الحجيه التى حكم وضعى كالأمارات أو أنّه الحكم الطريقى التكليفى الموجب لممنجزيّه الواقع؟ فيه قولان.

أقول: بعد الوقوف على هذه المقدمه، نرجع إلى توضيح كلام المحقّق الخراسانى فى المقام، فنقول:

لو كان ملاك وجوب التقليد هو السببيه أو الشرطيه باحدى نحويه، فمنع الكبرى واضحٌ، لعدم وجود ملاكٍ حينئذٍ لحكم العقل بوجوب الأخذ بقول الأعلم عند المعارضه، إذ المفروض أنّ الملاك هو وجوب أصل التقليد من دون ملاحظه الخصوصيه معه فى فرض المعارضه، بل وكذلك على القول بالطريقيه، إذ لم يُعلم كون الملاك فى الطريقيه هو خصوص القُرب إلى الواقع أم لا؟ لاحتمال أن يكون الملاك هو الايصال الغالبى إلى الواقع، فربما يكون الفاضل والمفضول متساويين فى الايصال، بل قد يكون قول المفضول أقرب ايصالاً، فمع وجود هذا الاحتمال ينتفى حكم العقل بلزوم الأخذ بقول الفاضل قطعاً، لو كان طريقيته أمراً تعبيديّا شرعيّاً لا نعرف ملاكه.

وأما لو كان وجوبه بحكم العقل طريقياً، فلا يعقل الشك فى ملاك الطريقيه حينئذٍ، لما ثبت أن العقل لا يحكم إلّا بعد الادراك، أى يجب أولاً أن يتعيين عنده الملاك ليحكم بسببه على الطريقيه ثانياً حتّى فى وجوب الرجوع إلى الأفضل، هذا لولم يدلّ دليل على وجوب التقليد بحكمٍ تأسيسى تعبدى، وألا أوجب الشك فى ملاك حكم الشارع، حيث يحتمل كون الملاك غير الأقربيه بل أمور أخرى مثل غلبه الايصال، فلا يتعيّن حينئذٍ حكم العقل بوجوب الرجوع إلى الأعلم.

مضافاً إلى أنّ الاقربيه لو كان ملاكاً، فإنّه لا يعلم كون الأعلم واجداً له،

لامکـان أن يکون فتوى غير الأـعلم موافقـاً لفتوى من کـان هو أعلم من هـذا الأـعلم وقـد مات، مثل ما لو فرض أن فتوى الأعلم بکفـايه تسبيحهٍ واحـد فى الصـلاه مخـالفه لفتوى غير الأـعلم الحاکمه بلزوم الثلاثه المتفقه مع فتوى الشـيخ الأنصارى أو صاحب الجواهر وکلاهما أعلى رتبهً وأعلم فهماً من الأعلم الحىّ، فحينئذٍ لا يمکن الحکم بوجوب تقليد الأعلم بملاک الأقربيه المذکور فى الصغرى.

لا ـ يقـال: إنّه ليس المراد من الأـقربيه إلى الواقع، أقربيّته بالفعـل حتّى يقـال إنّ فتوى المفضول الموافقه للأـعلم من الأـموات أو للاحتياط أو المشـهور تعدّ أقرب فعلًا بالنسبه إلى فتوى الأعلم الذى کان مخالفاً للاحتياط أو للمشهور، بل المراد من الأقربيه من حيث نفسه وهى الأـقربيه الاقتضائيه، بمعنى أنّ شأن الأعلم أن تکون فتواه أقرب نوعاً إلى الواقع من فتوى غيره، حتّى إذا لم تکن فى بعض الموارد أقرب إلى الواقع لمخالفتها للاحتياط أو المشـهور، ففتوى المفضول قـد تکون أقرب من فتوى الأفضل، لکن لا لنفسها بل لقرينه خارجيه وهى موافقتها للمشهور أو الاحتياط أو للأعلم من الأموات بخلاف فتوى الأعلم، هذا.

أقول: أجاب عنه المحقّق الخراسانى بجوابين:

الجواب الأـوّل: انکـار کون الملاـک فى الأقربيه هو النوعيه من نفسه، إذ لعلّ الملاک هو الاقربيه إلى الواقع مطلقاً، أى وإنْ کان بمعونه أمر خـارجى، مثـل موافقه المشـهور أو الاحتيـاط أو لفتوى الأـعلم من الاـموات، لأن حجيّه الفتوى تکون مثل حجيّه سائر الأمارات من باب الطريقيه لا الموضوعيه، بلا فرق بين أن تکون

الأقربیه اقتضائیه ذاتیه أم أقربیّه ناشئه من قرینه خارجیه.

الجواب الثانی: لو سلّمنا کون الملاک بالأقربیه هو الاقتضائیه الذاتیه، لکن هذه الأقربیه لیست صغری لتلک الکبری وهی حکم العقل بلزوم تقدیم الأقرب علی غیره، ضروره أنّ العقل لا یری تفاوتاً فی لزوم التقدیم الأقرب بین کونه ناشئاً من ذات الاماره أو ناشئاً من الخارج، کما فی المورد کما لا یخفی.

هذا کلّه بالنسبه إلی منع الصغری.

وأمّا منع الکبری: فقد عرفت فی صدر البحث أنّ ملاک طریقیه فتوی الأعلم وغیره لم یکن من باب الأقربیه إلی الواقع، لامکان أن یکون من جهه أخری مثل الایصال الغالبی، أو لتسهیل الأمر علی العباد فی العمل بالأحکام، ونحو ذلک، کما نشاهد ذلک فی باب تعارض البینتین أو الخبرین حیث لا یرجّح إحداهما علی الأخری بملاک أقربیتها للواقع، فکذلک الأمر فی تعارض الفتویین، مع ما عرفت من احتمال کون حکم وجوب التقلید أمراً تعبدیاً شرعیاً لا بملاک الأقربیه، کما تکون الأقربیه هو الملاک فی حجیه الظن عقلاً، فلا نعلم الملاک الموجب لتقدیم الأعلم علی غیر الأعلم فی المقام.

والحاصل من جمیع ما ذکر:

١- عدم وجود دلیل نقلی من الآیات والروایات علی وجوب تقلید الأعلم، حتّی فی صوره المعارضه، مع العلم باختلاف الفتوی.

٢- کما لا یدلّ علیه حکم العقل أیضاً، لعدم احراز الملاک فیه، لاحتمال کون

الملاـک فی الحجیه غیر الأـقربیه، من الایصـال الغالبی أو لتسـهیل الأمر علی العباد، ووجود المصـلحه فی العمل بالفتوی وحجیّته کما یحتمل أن تکون الأقربیه ملاکاً.

۳- ثم علی فرض کـون الأـقربیه هـو الملاـک، فبرغم ذلـک لم یُحرز حکم العقـل بکـون ملاـک التقـدیم هـو الأـقربیه بالـذات والاقتضـاء، لامکان أن یکون الملاک هو الأقربیه مطلقاً حتّی ولو کان بالقرینه الخارجیه من موافقه فتوی غیر الأعلم مع المشـهور أو الاحتیاط أو الأعلم من الاموات، وعلیه فلا وجهٍ حینئذٍ من تقدیم قول الأعلم.

۴- ومثل هـذا الکلام یجری فی دعوی قیام السـیره وبناء العقلاء أیضاً، حیث نری بالوجدان مراجعه الناس إلی الطبیب غیر الأعلم مع وجود الأـعلم فی صوره عـدم المخـالفه، بـل وهکـذا یرجع النـاس إلیه إذا کان قوله موافقاً لنظر طبیبٍ أعلم من الطبیب الحیّ الأعلم.

وبـالجمله: انحصـر وجوب تقلیـد الأـعلم بخصوص صوره واحـده، وهی مـا إذا کـانت فتوی الأـعلم موافقه للمشـهور والاحتیاط، ولفتوی من هو أعلم منه سابقـاً وفتوی غیر الأـعلم معارضاً له ومخالفاً للمشـهور والاحتیاط، وفتوی من هو أعلم من الأموات، وقلّ ما یجد مثل ذلک فی تقلید غیر الأعلم مع علم المقلدین بجمیع هذه الخصوصـیّات، ونحن لا نمنع وجوب تقلید الأعلم إذا وصل الأمر إلی ذلک خصوصاً إذا کان تقلیده حینئذٍ موافقاً للأصل، کما لا یخفی.

هذا، مع امکان الخدشه فی الأصل أیضاً، لأن دوران الأمر بین الأعلم

وغيره ليس من قبيل دوران الأمر بين الحجّه وغيرها، بل بين أقوى الحجتين، وهذه الأقوائيه غير معلومه مع مخالفه قول الأعلم للمشهور أو الاحتياط أو قول من هو أعلم منه من الأموات، فلا يبعد دعوى القول بالتخيير فى مثل هذه الفروض، لولم يكن عكسه. والقول بتعيّن الأعلم مع احرازه منحصر فيما إذا كان قول غير الأعلم مخالفاً للمشهور، وهو موافق له ومخالفاً للاحتياط وهو موافق له، ومخالفٌ لمن هو أعلم منه من الأموات، وهو موافق له، فمع العلم بحصول جميع هذه الخصوصيات، لا منع فى القول بوجوبه تعينياً، فتدبر فإنه دقيق نافع.

صور اختلاف مراتب المجتهدين

أقول: بقى هنا صورٌ لا بأس بذكرها تتميماً للفائده، بعد ما عرفنا حكم صوره العلم باختلاف المجتهدين فى الرأى والفضيله، وعرفنا عدم وجوب الرجوع إلى الأعلم، وأن وجوبه تخييرى:

الصوره الأولى: ما لو علم الاختلاف فى الفضيله وجهل الاختلاف فى الفتوى، مثل ما إذا علم بأفضليه زيد عن عمرو، وعلم بفتوى عمرو المفضول بوجوب صلاه الجمعه، لكنه لم يعلم بمخالفه فتوى زيد الفاضل فتوى عمرو، لعدم اطلاعه على فتواه، فيحتمل عدم مخالفته معه إمّا من جهه احتمال أن لا يكون للفاضل فتوى فى تلك المسأله، أو من جهه احتمال أن تكون فتواه موافقه لفتوى عمرو فى وجوب صلاه الجمعه لو كان له الفتوى وحينئذٍ هل:

يجب عليه الرجوع إلى الأفضـل مطلقـاً، أو لا ـ يجب مطلقـاً، أو يجب الفحص عن فتواه فـإن اطّلع عليهـا وعلم بمخالفتها مع فتوى المفضول تعيّن الأخـذ بالأـعلم فيمـا قلنـا بـالتعيّن فيه، وإلاّ ـ يتخيّر، أى إنْ لم يعلم مخالفتهـا معه أو علم بمخالفتها ولكن كان فيما أجزنـا رجوعه إلى غير الأـعلم، فلا أقلّ من التخيير لكون فتوى المفضول موافقه للاحتياط والمشـهور أو الأعلم منه فى الأموات؟ وجوه:

أقـول: الأـقوى جواز الرجوع إلى المفضول من غير وجوب فحصٍ من فتوى الأفضـل، وذلـك للعلم بحجيّه فتوى المفضول ذاتـاً، والشـك إنّمـا هو فى وجود المزاحم لأن وجود الأفضل بما هو هو لا يكون مزاحماً للأخـذ برأى المفضول، بل المزاحم هو العلم بمخالفته لفتوى الأفضل، وهى غير معلومه، فيدفع بالأصل، لأن الأصل هو عدم وجود المزاحم.

لا ـ يقـال: إنّ حكم تقليـد الأـعلم يكون كحكم الأمـارات والطرق، فكمـا أنّه إذا علم بوجود أمـارهٍ وشك فى ما يعارضـها يجب الفحص عنه، وبعد اليأس عن الظفر بما يخالفها ويعارضـها يحكم بحجيّتها، فكذلك الحال فى المقام، فلا يجوز الرجوع إلى غير الأعلم إلاّ بعد الفحص واليأس عن الظفر بالمخالفه، لا جواز الرجوع إليه مطلقاً.

لأنا نقول: ليس حجيّه الأماره أو الأصل مقصوره لما بعـد الفحص، بحيث لولا الفحص لما كان لهما الاقتضاء للحجيه، فهى فيهما موجوده، بل العلّه فى وجوب الفحص فيهما هو وجود العلم اجمالى أو الاجماع بوجود معارضات فى الأخبار، فلابـدّ من الفحص حتى نعلم عدمها. وشىءٌ منهما لا يكون فى المقام:

أمّا الاجماع فواضح، وأمّا العلم الاجمالى بمخالفه فتوى المفضول مع فتوى الفاضل فممنوعٌ، إذ الغالب المرتكز فى أذهان عامه الناس هو عدم الاختلاف.

مضافاً إلى امكان أن يقال: إنّه لو سلّمنا تحقق علم اجمالى بوجود المخالفه بين الفتاوى، لكن يمكن دعوى انحلاله بما يكون خارجاً عن محل الابتلاء، كما إذا علم بوجود المخالفه فى مسائل الحج أو الديات أو الصّلاه فى الجمله، وفرضنا عدم ابتلائه فعلًا بالحج والديات، فلا وجه للقول بتنجزه، هذا بخلاف قيام العلم الاجمالى بوجود المعارض فى الأمارات، حيث يكون مردّداً فى وجوده من أوّل الفقه إلى آخره، وكذلك الحال فى الأصل، حيث يحتمل وجود دليل اجتهادى مانع عن الرجوع إليه، حيث أنه لابتلائه بالافتاء يكون جميع الفقه محلّ ابتلائه.

وكيف كان، مختارنا فى المقام – تبعاً للمحقق الاصفهانى فى «منتهى الأصول» – هو جواز الرجوع إلى المفضول دون وجوب الفحص عن فتوى الأفضل، وهذا أيضاً قرينه أخرى على صحه ما ادّعينا من حجيّه فتوى المفضول بنفسه لولا المزاحم بالأقوى منها، كما لا يخفى على المتأمل.

الصوره الثانيه: ما لو علم الاختلاف فى الفتوى، ولكن لم يعلم الاختلاف بينهما فى الفضيله، وهى تتصور على انحاء:

تارةً: يحتمل أفضليه واحدٍ منهما على الآخر، مع القطع بعدم أفضليه الآخر وهو عمرو على زيد، فيكون حينئذٍ مردداً بين كونهما مساويين أو أفضليه زيدٍ على عمرو دون عكسه.

قد يقال: بوجوب الأخذ بما يحتمل الأفضليه، لأنه متيقن على كل تقدير: إمّا من جهه جواز الرجوع إليه تخييراً لو كانا متساويين، وأمّا من جهه تعيّن الرجوع إليه لو كان أعلم. ولا يقاس حكم المورد مع حكم الصوره السابقه من جواز الرجوع إلى المفضول، لأن المعارض فى الصوره السابقه لم يكن معلوماً بخلاف هذه الصوره، حيث أنه يعلم بالخلاف فى الفتوى ممّا يوجب العلم بوجود المعارض، ولكن كان الشك فى وجود المرجّح، ومع احتمال وجوده فى أحد الطرفين تعيناً، يجب الأخذ به لليقين بحجيته والشك فى حجّيه الآخر. هذا على ما فى «منتهى الأصول»(۱) للسيّد الاصفهانى قدس سره .

فإنه نقول: قد أجاد قدس سره فيما افاد، لكن سبق القول والمناقشه فى هذا الأصل فيما إذا كان فتوى الأفضل مخالفاً للاحتياط أو المشهور أو الفتوى الأعلم منه من الأموات، وفتوى المفضول على خلافه، فحينئذٍ لا دليل لنا على وجوب الأخذ بالأعلم فى صوره تعيين أعلميه زيدٍ على عمرو، فضلاً عن صوره الشك فيه والاحتمال كما فى المقام.

نعم، يصح هذا فيما إذا كان فى غير المفروض من موافقه محتمل الأفضليه للمشهور والاحتياط وفتوى الأعلم منه فى الأموات، فلا نعيد.

هذا، مضافاً إلى ما ثبت أن الأصل عند احتمال وجود المزاحم هو عدمه،

۱- منتهى الأصول: ۴۰۵.

فهکـذا الأصل فی وجود المرجّح عنـد الشک فیه، حیث أنّ مقتضـی الأصل عـدم المرجـح، فمع وجود هـذا الأصل الموضوعی یرجع الشـک إلی أصل الوجوب التعیینی وعـدمه، ومع جریان هـذا الأصل لا یبقی لنا شک فی وجوب التعیینی للأخـذ بالأفضـل احتمالاً، فالأولی فی مثله هو القول بالتخییر.

وأخری: ما لو علم باختلاف الفتوی مع العلم الاجمالی بکون أحدهما أعلم، لکن یشک فی کونه زید أو عمرو.

قـد یقـال: إنّ حکم هـذه الصوره حکم دوران الأمر بین الحجّه واللاحجه، کما إذا اشـتبه خبر صـحیح مع خبر ضـعیف، حیث أنّه یَعلم بحجیته فتوی الأعلم منهما وعـدم حجیه المفضول، لکن الشک فی تعیین الأفضل، فحینئـذٍ اللازم هو العمل بأحوط القولین إنْ أمکن، وإلاّ فیجب علیه الاحتیـاط فی أعمـاله بـاحراز الواقع بترک التقلیـد، ومع تعـذّره فـالتخییر. ومن هنا ظهر أن التخیّیر فی المقام إنّما یثبت فی طول الاحتیاط أو عند الجمع بین القولین، کما صرّح به صاحب «منتهی الأصول»(۱).

أقول: علی فرض أنّ الأعلم منهما موافق مع فتوی الأعلم المیّت، والـذی جعلناه تأییـداً فی محرز الأعلمیه، فکیف لا یرجع إلیه فی صـوره الشـک، إذا کـان ینبغی له القول بلزوم الأخـذ بمـا یوافق فتواه مع فتوی الأعلم من الأموات أو من الاحیـاء، مع المنع عن تقلیده لأنه حجه قطعاً، إمّا لکونه بنفسه أعلم وحجّه، أو

۱- منتهی الأصول: ۴۰۶.

لأجل موافقته لفتوى الأعلم، فإن لم نجد ذلك وجب الأخذ بما هو موافق للمشـهور أو الاحتياط، ثم مع عدمهما فإن المرجع إلى الاحتيـاط فى العمل وترك التقليـد، ومع تعـذّره فالمرجع هو التخيير. وقـد يقال بالتخيير، لكن ولا يترك التقليـد للعلم اجمالاً بأنّ وظيفته هو العمـل بأحـدهما أو العمل بالاحتياط، بناءً على جواز العمل بأحـد طرفى العلم الاجمالى، إذا لم يسـتلزم مخالفه قطعيه، ولم نقـل بوجـوب الموافقه القطعيه، خصوصـاً عنـد من لم يجوّز العمـل بالاحتيـاط لمنافـاته مع الجزم فى النيّه، وإلاّـ تعيين العمل بالاحتياط كما لا يخفى.

هذا كلّه مع عدم امكان تحديد الأفضل منها بالفحص، وإلاّ وجب عليه الفحص.

الصوره الثالثه: إنّ هذه يعلم باختلاف الفتوى، مع الشك فى أفضليه كلّ واحدٍ من الآخر.

قد يقال: انّ هذه الصوره من مصاديق التعارض أيضاً إذ يشك فى وجود المرجّح فى كل واحد من الطرفين، فيجب عليه الفحص عن تعيين الأـعلم، ومع اليـأس عن الظفر يكون الحكم هو التخيير، وهـذا هو معنى قولهم: (وجوب تقليـد الأعلم من قبيل الواجب المطلق، بمعنى أنّه عند احتمال وجوده وكونه مردداً بين شخصين أو اشخاص يجب الفحص عنه مع العلم بالاختلاف فى الفتوى) انتهى ما فى «منتهى الأصول».

نقول: إن ما ذكره من التخيير بعد اليأس عن تعيين الأعلم جيّدٌ لولم نقل فى مثله بتقدّم العمل بالاحتياط فى العمل وترك التقليد، لأنه مبرءٌ للذمه قطعاً، بخلاف

الأخذ بالتخيير حيث يحتمل أن يأخذ بما ليس بحجّه، فعند دوران الأمر بين ما هو معلوم الحجيه وبين مشكوكها، لابدّ من الأخذ بالمعلوم.

اللّهم إلاّـ أن يقال: بما قلنا به سابقاً بأن الشك فى وجود المرجّح، يوجب الرجوع إلى الأصل، وهو يحكم بعدم وجوده، فيصير الأخذ بكلّ منهما حجه.

ولكن مع ذلك قد عرفت رجحان الأخذ بما هو يوافق فتواه مع فتوى من هو أعلم منهما من الأموات والأحياء، مع وجود المنع عن تقليد الفقيه، أو يوافق فى عمله مع الاحتياط والمشهور، فمع عدم هذه الاُمور يحكم بالتخيير الذى ذكره كما لا يخفى.

* * *

تنبيهات باب التقليد

التنبيه الأوّل: ويدور البحث فيها عن أنه لو فرضنا تماميّه أدله المجوّزين بجواز الرجوع فى التقليد إلى المفضول، والمفروض أنّ المسأله خلافيه حيث لم يجوّزوه جماعه من الأصولين - فهل يجوز للعامى تقليد المفضول بدون الرجوع إلى الأفضل، أم ليس له ذلك لأجل وجود الخلاف فى المسأله، بل لابدّ فيها من الاجتهاد أو التقليد؟

قد يقال: (إنّه يجب على العامى العاجز عن الاجتهاد الرجوع إلى الأفضل فى هذه المسأله، فإن أفتى بجواز تقليد المفضول، جاز له تقليده، وإلاّ فالرجوع

إليه تُثبت بمشكوك الحجّيه) هذا كما عن «منتهى الدرايه»(۱).

فإنه يقال: ثبت فی البحث السابق أنّ هـذا إنما يصحّ لولم يحكم عقله بالتساوی بين الأعلم وغيره، وإلاّ لكان تقليده عن المفضول حجّه عنده.

نعم، إن أراد الرجوع فی هـذه المسأله إلی الغير فی الأخـذ برأيه فدار الأمر عنده بين الأعلم وغيره، فربما يكون تقليد الأعلم عنده معلـوم الجـواز دون غيره، فحينئـذٍ إذا رجع إلی المفضول غفلهً عن كون المسـأله خلافيه، وكـانت فتواه موافقه لفتوی الأعلم، أو كانت فتوی الأفضل هو جواز تقليد المفضول، صحّ عمله. بل يصح أيضاً حتی مع الالتفات إلی الخلاف فی المسأله، وتمشّی منه قصد القربه ولو رجاءً مع المطابقه المزبوره، لموافقه عمله فی هذه الصوره مع الحجّه وهو فتوی الأعلم، كما لا يخفی.

التنبيه الثـانی: لو قلنـا بعـدم جواز تقليـد المفضول مع وجود الأفضـل، فهل هـذا يعـدّ منعاً مطلقا، أی وإن كان المفضول أوثق من الأفضـل بحسب الأمور الراجعه إلی الاسـتنباط، مثـل كونه أكثر فحصاً من الأفضل، وأبـذل جهـداً منه؟ أو يتخيّر فی الرجوع إلی أحدهما؟ أو يتعين عليه الرجوع إلی المفضول؟

وجوه: من ملاحظه مزاحمه الأوثقيه للأعلميه، فإذاً يتخيّر.

ومن ملاحظه أنّ الأوثقيه ربما يوجب الظن بالأقربيه إلی الواقع فيه، فيتعيّن

۱- منتهی الدرايه: ج۸ / ۵۸۳.

العمل بقول المفضول.

ومن وجود الوثوق المعتبر فی الاجتهاد فی الأعلم، وعـدم ثبوت مرجّحیهٍ أزید منه، فیتعیّن العمل بقول الأفضل، وهذا هو الأقوی، لأنّ زیاده الفحص لا یخلو من أحد أمرین:

إمّا أن تکون دخیلهً فی الاسـتنباط ولازماً فیه، مع ذلک ترکها الأعلم، فهو موجب للتقصـیر، فلا یجوز تقلیده حتّی مع عدم وجود المفضول المزبور فضلاً عن وجوده، وهو خلاف للفرض.

وإمّا أن لا تکون الزیاده دخیله فی الاستنباط، فوجودها وعدمها سیّان، ولا أثر لها فی المسأله.

ومن هنا یظهر أن قضیّه الأقربیه إلی الواقع بـذلک غیر ثابته، لأنه قـد عرفت أنّه ربما یکون المطلب علی خلاف ذلک، لأن ما له الـدخیل فی الأـقربیه هو العلم والأـعلمیه دون الأـوثقیه، وإلاّ مع العلم بـدخاله ذلک یعود الاشـکال الـذی أشـرنا إلیه آنفاً کما لا یخفی.

التنبیه الثالث: إنْ قلنا بجواز التقلید عن المفضول مع وجود الأفضل، فلا أثر حینئذٍ لصیروره أحد المتساویین فی الاجتهاد أعلم من الآخر فی جواز تقلید المفضول.

وأمّـا بنـاء علی القـول بوجوب تقلیـد الأـعلم، فحینئـذٍ یـأتی الکلاـم فی أنّه إذا قلّـد أحـد المتسـاویین فی الاجتهـاد أو الأـعلم من الشخصین، ثم صار الآخر – أی غیر من قلده – أعلم، فهل یجب علیه العدول إلیه بعد ما کان حراماً فی صوره کونه

مفضولاً؟ أم يجب البقاء على تقليد الأوّل ويحرم العدول عنه؟ أم يتخيّر بين البقاء والعدول؟ وجوه:

فعن الشيخ الأعظم فى التقريرات: (ابتناء المسأله على جواز العدول وعدمه:

فعلى الأوّل: يجب العدول لوجود المقتضى، وهو الأعلميه، وعدم المانع إذ لا مانع منه إلّا احتمال حرمه العدول، والمفروض جوازه، فيجرى فيه ما يدلّ على وجوب تقليد الأعلم.

وعلى الثانى: أى حرمه العدول يشكل الأمر، لتعارض أدله الطرفين، فيحكم بالتخيير بينهما.

الّا انه مع ذلك الأقوى الرجوع إلى الأعلم، ثم قال رحمه الله : والوجه أمران:

الأوّل: أنّ العمده فى دليل حرمه الرجوع هو الأصل المتعاضد بنقل الاجماع من العلامه والعميدى، ولم يظهر عموم مقالتهم للمقام، حتّى أنّ بعض مدّعى الاجماع هناك اختار الرجوع فى المقام كالعميدى، فالأظهر أنّ الاجماعات المنقوله فى وجوب تقليد الأعلم تشمل المقام من دون معارضٍ، مع امكان دعوى انعقادها فيما لو أريد العدول فى الواقعه التى قلّد فيها، مثل ما إذا عمل بقول المفتى فى جواز البيع بالفارسيه، ثم باع على الوجه المذكور، فإنه يحرم له العدول عن التقليد الخاص، وان جاز له العدول فى مبيعٍ آخر وأمّا اجماع العضدى والحاجبى فعلى تقدير عمومه مما لا يزيد عليه. ومن هنا ينقدح جريان الأصل فى المقام، لأن احتمال حرمه البقاء أقوى من احتمال حرمه العدول.

الثانی: إنّ الأمر وان کان دائراً بین المحذورین، إلاّ أنّه دائرٌ فی الحکم الظاهری بین التخییر والتعیین) فتأمّل انتهی کلامه(۱).

أقول: ولعلّ وجه التأمل هو أنّ التعارض هنا واقعٌ بین الاجماعین: حرمه العدول ووجوب تقلید الأعلم، فکلّ منهما دلیلٌ لبّی یؤخذ فی کلّ منهما بالقدر المتیقن، ففی الأوّل یکون فیما إذا أصبح الآخر أعلم وهو مثل المتساویین فی التقلید من أحدهما، أو ما یکون من قلّده أعلم وکان باقیاً علی وصفه، فلا یشمل ما نبحث عنه. کما أنّ القدر المتیقن من الاجماع الدالّ علی وجوب تقلید الأعلم هو الأعلم عند حدوث التقلید، فلا یشمل صوره البقاء کما فی مورد البحث، وعلیه فالمقام خارج عن مورد الاجماعین، والمرجع حینئذٍ إلی الأصل الدائر بین أحد التعیینیّین لا التخییر والتعیین کما علیه الشیخ، فإذا لم ثبت أحدهما فلا محیص إلاّ من القول بالعمل بالاحتیاط فی المسائل الفقهیه، إنْ امکن، وإلاّ فمخیّرٌ بین الأخذ بأحدهما وإنْ کان احتمال الأخذ بالأعلم بالفعل أرجح عند العقلاء والسیره، کما لا یخفی.

ومن هنا ظهر حکم مَن قلّد المفضول من جهه تعذّر الوصول إلی الفاضل، حیث إنّه بعد التمکّن منه یجبُ الأخذ بالفاضل والعدول عن تقلیده فیما قلّده فضلاً عن المسائل التی لم یعمل بها تقلیداً، کما لا یخفی.

التنبیه الرابع: هل العبره فی الأفقهیه هی الأفقهیه فی جمیع المسائل

۱- تقریرات الشیخ الأعظم فی مطارح الانظار: ۲۸۲.

الشرعيه، أو فى أكثرها، أم يكفى فى وجوب الرجوع إلى الأعلم كونه أفقه ولو فى المسأله التى يرجع إليه فيها؟

وجهان بل قولان، حيث يظهر من بعضٍ تقديم الأوّل مطلقاً، ومن بعض آخر تجويز الثانى مطلقاً.

أقول: التحقيق فيه هو ملاحظه المستند فى وجوب تقليد الأعلم:

فإن كان الأدله اللفظيه المشتمله على ألفاظ الأفقه والأفضل والأعلم، فحيث لم يكن لهذه الالفاظ حقيقه شرعيه، كان المنسبق إلى الذهن عرفاً هو الأفقهيه فى جميع المسائل أو اكثرها، وعليه يخرج من أدله وجوب تقليد الأعلم المجتهدان اللّذان كان أحدهما أعلم فى العبادات والآخر فى المعاملات، إذ لا يصدق على واحدٍ منهما أعلم فى جميع المسائل أو أكثرها، فالعامى حينئذٍ مخيّرٌ فى تقليد أيّهما شاء، وإنْ كان الأحوط حينئذٍ التبعيض فى التقليد، بأن يقلد كلًّا منهما فيما هو أعلم فيه من الآخر.

۲- وامّا إن كان المستند فى وجوب تقليد الأعلم بناء العقلاء، أو الأصل العقلى، أعنى به أصاله التعينيّه فى الحجيه المعذّريه، كان مقتضاهما لزوم تقليد المجتهد الذى يكون أعلم من غيره فى المسائل الابتلائيه، ولو فى مسألهٍ واحده، فضلًا عن أعلميته فى بابٍ من أبواب الفقه كالعبادات والمعاملات، للعلم بحجيه فتواه تعيّناً أو تخييراً، بخلاف فتوى غيره، فإنها مشكوك الحجيه البته، وقد عرفت منا سابقاً – أنّه فضلًا عن لزوم مراعاه سائر شرائط وجوب تقليد الأعلم – لزوم أن

یکون فتواه مطابقاً للأعلم منه من الأموات أو الأحیاء ممّن لا یمکن تقلیده لکونه متعذر الوصول إلیه أو لفسقه أو لعدم الذکوریه وأمثال ذلک، واللّه العالم.

* * *

فصلٌ: اشتراط الحیاه فی المفتی

لا یخفی أن البحث فی هذا الشرط - یکون مثل البحث فی وجوب تقلید الأعلم، - یقع فی موردین:

تاره: للعامی العاجز عن الاجتهاد.

وأخری: للعامی غیر العاجز.

أمّا البحث فی المورد الأوّل: فحکمه کحکم العاجز عن استنباط حکم تقلید الأعلم من جهه الأدله، حیث أن وظیفه الرجوع إلی ما یستقلّ به عقله هو لا یخلو:

۱- إمّا أن یقطع بالتساوی بین المیّت والحی فی حجیه الفتوی، فلازمه الحکم بالتخییر بالرجوع إلی أیّهما شاء.

۲- وإمّا أن یقطع بتعیین الرجوع إلی الحیّ، لدخل الحیاه فی رأیه فی صحه التقلید عمّن یقلّده.

۳- أو أن یقطع بتعین الرجوع إلی المیّت إذا فرض کونه أعلم، ودون أن یری للحیاه دخلاً فی المرجعیه، بل حکم عقله بلزوم ملاحظه الأعلمیه المفروض

وجودها فی المیّت دون الحیّ، فیتّبع حکم عقله ویأخذ به.

کما أنه قد یتردّد فی دخل الحیاه وعدمه فیه، کما إذا تردد فی دخل أفضلیته من سائر المجتهدین فی مرجعیّته، ففی هذه الصوره أیضاً یکون مثل الثانی، فیجب الرجوع إلی الحیّ فی الأحکام الفرعیه، فحینئذ لو کانت فتواه فی مسأله تقلید المیت هو الجواز، لجاز للعامی التعویل علی هذه الفتوی والعمل فی الفرعیات بفتوی المیّت، لاتصافها بالحجیه حینئذٍ بواسطه فتوی الحیّ.

کما أنه یجب علیه الرجوع إلی الحیّ فی الصوره الثالثه التی قد استقلّ عقله بجواز بالرجوع إلی المیّت الأعلم فرجع، وکان فتواه عدم جواز الرجوع إلی المیت فی التقلید فی العمل بالأحکام الشرعیه، لأن رجوعه إلیه فی الأحکام لا یکون عن حجّه، إذ المفروض عدم حجیّه فتواه فی حقّه فیها، کما لا یخفی وعلیه فالمسأله فی هذا المورد فی الجمله واضحه لا یحتاج إلی مزید بیان.

المورد الثانی: وهو الذی ینبغی أن یبحث فیه وهو بیان شرطیه الحیاه فی مرجع التقلید وعدمها فی حقّ المجتهد القادر علی استعلام حکم جواز تقلید المیّت وعدم جوازه.

أقول: المسأله خلافیه بین الامامیه:

۱- بین الاشتراط مطلقاً، أی سواءٌ کان التقلید ابتدائیاً أو استمراریاً، کما هو المعروف بین أصحابنا، علی ما نسب ذلک المحقّق الخراسانی فی الکفایه إلیهم.

۲- أی عدم الاشتراط مطلقاً وقد نسب فی «الکفایه» ذلک إلی الأخباریّین

وبعض المجتهـدين مـن أصـحابنا، كمـا هـو المعروف بيـن العـامه أيضـاً لاقتصـارهم على تبعيـه ائمتهم الأـربعه وهم: أبى حنيفه، والشـافعى، والمالكى وأحمـد بن حنبل – حيث يـدلّ على عـدم أهليه غيرهم للتقليـده، كما يـدلّ ذلك على حجيه آراء الأموات لهم، ولكن التـدقيق فى كلاـمهم يفيـد أنهم لاـ يقولون بـذلك إلاّـ لأجـل اتكالهم على مبناهم المخالفه لطريقيه المجتهـدين من أصحابنا.

توضـيح ذلك: فأمّا الأخباريّين حيث أنّ اعتقادهم فى التقليـد ليس إلاّ الأخـذ بالروايه من المجتهد، بمعنى أنّ وظيفه المجتهد فى فتواه هو مجرد نقـل الروايه الوارده فى تلك الواقعه المسئول عنها الحكم، وإن لم يفهم منه شـيئاً، ومن المعلوم أنّ نقل الحـديث والروايه ليس من شـرايطه حياه الراوى، بل المعتبر فيه هو كونه ضابطاً عادلاً موثوقاً به فى النقل بالمعنى، فمع وجود هذه الصفات تكون روايته معتبره ولو كان ميّتاً، فالتقليـد بهذا المعنى لم يشترط فيه الحياه قطعاً، ولا يوجب مخالفتهم فيه لنا قدحاً لاجماعنا، بل لعلّهم إنّ اعتقـدوا فى التقليد بمثل اعتقادنا من وجوب الأخذ بالرأى والفتوى لشـرطوا الحياه فى حجيه فتواه المفتى والراوى مثلنا، وعليه فلا يصحّ أن نجعل قول هذه الطائفه من الأخباريّين مخالفاً لأصحابنا.

كمـا أن مخـالفه بعض المجتهـدين وهو المحقّق القمى صاحب «القوانين» – فى قوانينه و«جامع الشـتات» – من تجويز التقليـد عن الميّت مطلقاً، بل قـد ادّعى الشـيخ الأعظم فى تقريراته انحصار هذا الكلام به من بين المجتهدين منّا، إذ لم نسـمع ذلك من أحدٍ ممّن يعتمد على قوله يوافقه فيه، وهو أيضاً مبنىٌ على مبناه غير المقبول

عنـدنا من القول بانسـداد باب العلم علينا، مما يوجب أن ليصل الـدور إلى العمل بالظن، وكفايته ذلك فى الحكم الشـرعى، فإذا حصـل من الفتـوى الظن كـان حجّه، سـواءٌ كـان حصـوله من رأى الميّت أو الحىّ، كمـا لاـ فرق فيه بين كون التقليـد ابتـدائياً أو استمرارياً.

أقول: وحيث أنّ أصـل المبنى عنـدنا باطـل، لانّـا نقول بانفتـاح بـاب العلمى، ولو انسـدّ علينـا بـاب العلم، فلم ينفع دليل الانسـداد لاثبات حجيه آراء الأموات من جهه حصول الظن بالحكم الشـرعى، وإنْ أمكن اثبات حجيّه آرائهم من جهه أخرى، كما سـتأتى الاشاره إليه.

هـذا، وبعد الوقوف على دعوى الأخباريين وبعض المجتهدين فى المقام، يقتضـى المقام التعرّض لقول الآخرين من العلماء، وهو على انحاء مختلفه:

١- قـد نُقـل عن الفاضـل التونى من الجواز مطلقـاً، حيّاً كـان المجتهـد أو ميّتاً، فيما إذا كان المجتهـد ممّن لا يعمل إلّا بمـداليل الأخبار الواضـحه، دون الالتزاميّات الغير البيّنه التى يعمل بها المجتهـدون ويفتون على حسب مقتضاها، فلا فرق حينئـذٍ بين الحىّ والميّت وهو مثل الصدوقين، وإلّا لا يجوز التقليد حتى عن الحىّ فضلاً عن الميّت.

وفيه: إنّ مخـالفه مثله لاـ يضـرّنا، لأنّ مفاد كلامه يرجع إلى تبـديل معنى التقليـد، وعليه فاختلافه فى أصل مبناه لا فى البناء، وإلّا لأمكن موافقته لنا فى صوره البناء ولو فرضاً.

۲- كما لا يضرّنا مخالفه مثل قول المقـدس الأردبيلى والعلامه الحلّى، حيث فصّلا فى جواز التقليـد عن الميّت بين فقدان الحىّ وإلّا لا يجوز مطلقاً ابتدئياً كان أو استمرارياً.

وجه عـدم اضـرار مخالفتهمـا: وضوح أنّ فرض بحثنـا ليس إلّا مع وجود المجتهـد الحىّ الـذى يجوز تقليـده، لا مع فقـدانه، وإلّا لأمكن المساعده معهما فى الصوره المذكوره، فهما معنا فى عدم الجواز مع فرض وجود الحَىّ.

أقول: وعلى كل حال، فقـد تمسّك الشـيخ الأعظم فى المنع مطلقاً بقيام الاجماع بين الاماميّه، وتبعه عليه صاحب «الكفايه» وغيره من الفقهاء.

ولكن الانصـاف أنّ دعوى قيـام الاجمـاع فى مثـل هـذه المسأله الكثيره النزاع والاختلاف، خصوصاً مع تصـريح مثل الشـهيد فى «الذكرى» والمقدس الأردبيلى بكونه قولُ الأكثر، بل قد يسـتظهر الخلاف من كلام الخراسانى حيث قال: (المعروف بين الاماميه خصوصاً مع ملاحظه كثره المخالفين فى المتأخرين واختلافهم كثيراً فى كيفيه الجواز بين أقوال متشـتّه: من الجواز بقاءً لا ابتداءً، ففى البقـاء أيضـاً بين كونه فى المسائـل التى قـد عَمـل بهـا، أو مع ما يتـذكر ويتعلّم، أو مطلقا حتّى لما لم يعمل بها ولم يتـذكر، وأمثـال ذلـك، لاـ سيّما مع فرض كون المسأله أصوليه لا فرعيه فقهيه، فيُشـكل دعوى الجزم بالمسأله فى المنع بواسـطه الاجماع والاتفـاق منهم، فالأولى حينئـذ الانصـراف عن مثـل هـذا الـدليل والرجوع إلى دليل آخر يـدلّ على المنع وهو الأصل أو غيره). ولذلك نرى أنّ المتأخرين كالسيّد أبو

الحسن الأصفهانی والمحقق الجزائری والفیروزآبادی وغیرهم رجعوا إلی الأصل فی ما إذا کان یعلم فتوی الحیّ مخالفاً لفتوی المیّت، لا ـ فی المتوافقین لما قد عرفت فی البحث السابق من عدم التفاوت حینئذٍ بین المیّت والحیّ فی أصل الفتوی فی المتوافقین، حیث یکون حینئذٍ مثل توافق الأمارتین الضعیف والقویّ فی المضمون، حیث یصحّ القول بأن الحکم حینئذٍ صادرٌ عن حجه. وعلیه، فالأصل فی ذلک عند دوران الأمر فی فتوی الحیّ بین التعیین والتخییر هو التعیین، لأن الحیّ:

إمّا متعیّن فی جواز تقلیده لکونه داخلاً فی أدله التقلید قطعاً.

أو مخیرٌ فیه لأجل جواز التقلید عن المیّت أیضاً.

فحینئذٍ یدور الأمر بین معلوم الحجیه ومشکوکها، فلابد من الأخذ بالحیّ، لأن الشک فی الحجیّه مساوق لعدم الحجیّه، إلاّ أن یقام دلیلٌ علی جواز الأخذ بقول المیّت وهو مفقود، لأن الدلیل الذی یمکن دعواه: إمّا عقلی أو نقلی.

وأمّا الأول: فلعدم احراز حکمه بجواز الرجوع إلیه، مع امکان الرجوع إلی الحیّ، وإن شئت الاطمئنان من صحه ذلک فلاحظ قضیّه رجوع المریض إلی الطبیب المعالج حیث لا ـ یجد فی نفسه الرجوع إلی المیّت مع وجود طبیب حیّ، وکذا فی الموضوعات، ولو کان العقل حاکماً بجواز الرجوع إلیه لیحکم بوجوبه فیما إذا کان المیت أعلم، لما تقدّم من حکمه بوجوب الرجوع إلیه، إذ المفروض عدم التفاوت فی الحیاه والممات فیما هو ملاک حکمه فی ایجاب الرجوع إلیه، مع

تفاوت الأفضليه فى الملاک، فحينئذٍ ينسدّ باب تقليد الأحياء فى غالب الاعصار، إذ الموجود فى أغلب الادوار المفضولين عمّا سبقهم من الأموات، عدا بعض الأدوار النادره وهى قليله، مع أنّ انسداد باب الرجوع إلى الاحياء ممّا يأباه العقل، فيستكشف عن عدم حكمه بتساوى الحىّ والميت فى جواز الرجوع إليهما، بل المقدّم فى نظره هو الرجوع إلى الحىّ مع الامكان، ولو نوقش فى حكمه بتقديمه، فلا أقلّ من عدم احراز حكمه بجواز الرجوع إلى الاموات.

أقول: هذا التوجيه جيّد فيما لو علم أنّ الميّت هو الأعلم، وكان فتوى الحىّ مخالفاً لفتواه، وقلنا بأن تقليد الأعلم واجبٌ ولو كان ميّتاً، ومع الاخلال بأحد هذه القيود لا مجال للقطع بتقديم قوله، خصوصاً مع ملاحظه دعوى قيام الاجماع واتفاق الأصحاب باشتراط الحياه فى المفتى مثل سائر الشروط كالعداله والايمان فيه، وإلّا لولا هذا الاجماع أمكن دعوى أنّ دوران الأمر يكون بين التعينيين لا التعيين والتخيير، لأنه كما يحتمل دخاله الحياه فى المفتى ويوجب التعيين فى الحىّ، هكذا يحتمل دخاله الأعلميه فيه بملاک أقربيه قوله وأقوائيه إصابه قوله للواقع، فيتعيّن حينئذٍ الرجوع إلى الميّت دون الحىّ، وتكون دوران الأمر بين المحذورين، فإذاً يتخيّر فى الأخذ بأحدهما لقيام الاجماع والاتفاق على عدم جواز تركهما لمن لا يجتهد ولا يحتاط فى العمل، فلا محيص من القول بالتخيير العقلى.

هذا، وينبغى أن يُعلم أنّ جميع ما ذكر إنّما هو أن فى الاستمرارى لا

الابتـدائی، لما سـيأتی قريباً من عدم شـمول الأدله الداله علی لزوم التقليد لمثل الابتدائی، فعليه يصحّ الردّ علی السيّد قدس سـره بـأنّه إنّمـا يلزم انسـداد بـاب الاحيـاء فيمـا لو قلنا بوجوب تقليـد الأعلم الميّت حتّی فی الابتـدائی، وهو غير معلوم، بل المعلوم هو العـدم، فالحكم بالبقاء علی تقليد الأعلم الميّت، خصوصاً إذا قلنا بالاختصاص فی المسائل التی قد عَمل بها دون غيرها، لاحتمال صدق الابتدائی عليه، فلا يتوجه هذا الاشكال العقلی الذی جَعلوه دليلاً علی عدم الجواز، كما لا يخفی.

هذا كله فی الدليل العقلی، وقد عرفت صحته فی الجمله لا بالجمله ومطلقاً.

كمـا ظهر ممّـا ذكرنا حال جريان الأصل هنا عنـد دوران الأمر بين التعيين والتخيير، حيث يفيـد لزوم الرجوع إلی الحیّ لكونه هو القدر المتيقن فی شـمول الأدله له، بخلاف الميّت خصوصاً فی الابتدائی لو سـلّمنا شموله له بقاءً، حتی يكون حال المفتی حينئذٍ مثل حال الراوی حيث لا يكون الحياه فيه شـرطاً مع القطع باختلافهما فی الابتـدائی منهما بالجواز فی الراوی دون التقليد، كما لا يخفی.

حكم تقليد الميّت بمقتضی الأدله النقليّه

والمراد من الدليل النقلی مطلق غير العقلی من سائر الأدله، الشامل للاستصـحاب والسيره والاجماع فضلاً عن شموله لمثل الآيات والروايات، فلا بأس حينئذٍ بذكر كل واحد منها مستقلاً وبرأسه والبحث عن مدلوله:

۱- استدلّ علی جواز التقليد بآيات النفر والسؤال وغيرهما، بدعوی أنّ

اطلاقها يشمل الميّت.

بيان ذلك: - كما عن الشيخ الأعظم فى تقريراته - لو فرضنا عصيان المقلّد وعدم تقليده للمجتهد الذى أنذر فى حال حياته، ثُمّ بداله بعد موته اتّباعه، فهل ترى عدم صدق الانذار فى مثله، وليس ذلك من التقليد الاستمرارى، بل هو تقليدٌ بدوى، إذ المفروض عدم الأخذ بالفتوى فى حال الحياه وعدم العمل بها أيضاً، هذا بالنسبه إلى آيه النفر. وهكذا يقال بالنسبه إلى آيه السؤال، بأنّها صادقه ليس فى حق من راجع الأحياء فقط بل حتّى على من راجع كتبهم بعد الموت، وأيضاً تدلّ على وجوب القبول إذا سأل ومات المسؤل بعد الجواب، لئلاّ يلغو وجوب السؤال.

هذا غايه ما يمكن أن يقال فى الاستدلال بهما.

أجيب عنه تاره: بما قرّره صاحب «الكفايه» من المناقشه فى أصل دلاله الآيات على قضيّه التقليد، لاحتمال كون الآيات بصدد بيان أصل وجوب الانذار والسؤال، دون القبول تعبّداً حتى يشمل التقليد وإن لم يحصل له العلم.

وفيه: سبق الجواب عن هذا الاشكال، وصحّه دعوى دلاله الآيات بالاطلاق لمثل التقليد أيضاً، فلا نعيد، فهذا الجواب مبنائى لا بنائى.

وأخرى: كما فى «الكفايه» بأن هذه الروايات وردت لبيان أصل مشروعيه التقليد رداً لمن يدّعى وجوب الاجتهاد للجميع، أو لزوم العمل بالاحتياط، فليست الآيات وارده فى مقام الاطلاق من جهه هذه الخصوصيات، عند الشك فى دخالتها مثل الحياه والأعلميه ونحوهما، حتى يؤخذ باطلاقها لنفيها، كما لا يؤخذ

بآيه الحجّ وهو قوله تعالى: «وَللّه ِ عَلَى النَّاسِ حِجُّ الْبَيْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا» إلّا لأصل تشريع الحج لا نفى المشكوكات، كما يؤخذ باطلاق «وَأَحَلَّ اللّه ُالْبَيْعَ» لبعض الموارد المشكوكه إذا كان أصل البيع صادقاً على الشىء، كما لا يخفى.

هذا فضلًا عن أنّ من المعلوم أن جواز الأخذ بالاطلاق موقوفٌ على كون الآمر بصدد بيانه، فما لم يحرز ذلك لا يجوز الأخذ بالاطلاق.

وثالثه: لو سلّمنا امكان تحقق الاطلاق فيهما، لكن يصحّ دعوى انصرافها عن مثل الميّت، خصوصاً بقرينه الانذار وامكان السؤال عنه، حيث أنّ هذه القيود يوجب انصرافها إلى خصوص الحىّ، فلا يشمل الاموات مطلقا، سواءٌ كان ابتدائياً أو استمرارياً كما لا يخفى. ولا أقلّ أنّه منصرف عن الابتدائى حتميّاً لو سلّمنا شموله للبقاء، لكونه استمراراً لما كان، وهو واضح.

مضافاً إلى امكان دعوى - كما عن السيّد فى تقريراته - أنّ لسان هذه الآيات لسان حكم العقل، فهى لا تدلّ على أزيد من حكم العقل.

هذا كله بالنسبه إلى الآيات من الدليل النقلى.

حكم تقليد الميت بمقتضى الأخبار

وأمّا الأخبار: فقد استدلّ المجوزون بها من حيث اطلاقها الدالّ على حجيه فتوى الفقيه، والتى لم تكن مقيده بحال الحياه، فمقتضى اطلاقها عدم الفرق فى حجيتها بين حالتى الحياه والممات، والنتيجه هى تخيير العامى فى الرجوع إلى

الحیّ والمیّت.

بـل عن المحقّق الفیروزآبادی دعوی تحقق عنوان الاطلاق فی بعض الأخبار، مثل ما ورد فی روایه العسـکری علیه السـلام : «من کان من الفقهاء صائنا لنفسه...» فإنّ اطلاق عموم (من) الموصوله شاملٌ للحیّ والمیّت، فلا وجه لدعوی الانصراف، ولو کان فإنّه بدوی یزول بالتأمل، هذا.

ولکن یرد علیه أوّلاًـ: بما أجیب عن الآیات بعـدم کون الأخبار إلاّ فی مقام بیان أصل مشـروعیه التقلیـد، لا بصـدد الاطلاق حتّی یؤخذ به، هذا کما عن المحقّق الخراسانی ومن تبعه. مع أنّ صـحه هذه الدعوی علی نحو العموم بحیث تشـمل جمیع الأخبار غیر ثـابته، لولم نقـل بثبوت خلافهـا، لوضوح أنّ فی بعض أخبـار البـاب اطلاـق لابـدّ من التمسـک به فی بعض الموارد، وإلاّ لاختل التمسک بالاطلاقات فی جمیع أبواب الفقه.

وثانیـاً: لـو سلّمنا وجـود الاطلاـق فی نفس الأخبـار بحیث یشـمل موضوع التقلیـد، لکنه منصـرف إلی صوره الحیـاه ولاـ یشـمل الأـموات، لظهور المشـتق فیمن تلبس بالمبـدأ بالفعـل لا للأعم منه، فقوله علیه السـلام : «من کان من الفقهاء صائنا لنفسه، حافظا لدینه، مخالفاً لهواه، مطیعاً لأمر مولاه» یشـمل من کانت له هذه الصـفات بالفعل لا الأعم منه وعمّن کانت له بالماضـی، والآن قد خرج عن الأهلیّه، لأجل الموت.

هـذا، مضافاً إلی قیـام قرینه صـارفه عن شـمول الأموات، وهی مثل ارجاع الامام إلی زراره ومحمـد بن مسـلم وأبان، وقال: «إنّی أحبّ أن تکون مثلک تفتی

بالنـاس» وكـذا ارجاعه عليه السـلام إلى زكريّا ابن آدم، حيث لا اطلاق لمثل هـذه الأخبار حتّى يُدّعى الانصـراف، خصوصاً فى الابتدائى من التقليد.

حكم تقليد الميت بمقتضى دليل الانسداد

ومن جمله الأدله التى تمسـكوا بها لجواز تقليـد الميت دليل الانسـداد، الـذى قد تمسك به المحقّق القمى، حيث قال فى القانون المصدّر بقوله: (لا يشترط مشافهه المضـى فى العمل بقوله) ما لفظه: (فالحق أن يقال: نحن مكلّفون فى أمثال زماننا، وسبيل العلم بالأحكام منسـدٌ، والتكليف بما لا يطاق قبيحٌ، فليس علينا إلّا تحصـيل الظن بحكم اللّه الواقعى، فإذا تعيّن المظنون فهو، وإن تردد بين أمور فالمكلف هو أحدها...

إلى أن قـال: والحاصـل إن العـامى مكلّف بما ظهر عنـده، ورجّح فى نظره أنّ قوله هو حكم اللّه فى نفس الأمر، إمّا بالخصوص وإمّـا بكونه أحـد الأمور المظنون كون واحـدٍ منها حكم اللّه فى نفس الأمر، والحياه بمجردها لا يوجب الظن له بكونه حكم اللّه فى نفس الأـمر هو مـا قـاله الحىّ، وكـذلك الأـعلميّه إذا لم ينحصـر الأـمر فى الأعلم، كما أشـرنا سابقاً، فالمعيار هو ما حصل به الرجحان، فقد يحصل ذلك فى الحىّ، وقد يحصل فى الميّت) انتهى محلّ الحاجه.

فأجـاب عنه الخراسـانى قـدس سـره : بعـدم وصول النوبه إلى دليـل الانسـداد بعـد قيام حكم العقل الفطرى الأوّلى والأخبار على مشروعيّه التقليد، وحكم الأصل بحجيه

الرجوع إلی الحیّ تعیناً، لدوران الأمر بین التعین والتخییر.

أقول: ونحنُ نزید علیه فی مقام الردّ بما قد عرفت فی صدر المسأله، من فساد أصل المبنی، أی عدم انسداد باب العملی علینا، ولو سلّمنا انسداد أصل باب العلم، فمع امکان تحصیل الأحکام من خلال الدلیل العلمی لا تصل النوبه إلی الظنّ.

کما أنّ الجواب بوجود الأصل الدال علی تعیّن الأخذ بالحیّ - کما عن المحقّق الجزائری - لا یعدّ جواباً متیناً، لأن الأخذ بالظن مقدم علی الأصل الذی یختصّ مورده بالشک کما لا یخفی علی المتأمل، حیث إنّه یتمسک بالظن بالحکم من واسطه قول المیّت، فلا تصل النوبه إلی الشک حتّی یرجع إلی الأصل والقاعده.

اللّهم إلاّ أن یرید الشک فی أصل حجیّه مثل هذا الظن فله وجه، واللّه العالم.

هذا تمام الکلام عما أقیم من الأدله عن تقلید المیت ابتداءً.

حکم البقاء علی تقلید المیت استدامهً

یقع البحث فی المقام عن الأدله الدالّه علی جواز البقاء علی تقلید المیّت، وما قیل أو یمکن أن یقال فی ذلک أمور:

الأمر الأوّل: استدلّ باطلاق الأدله اللفظیه من الآیات والروایات علی کفایه صدق (الرجوع) أو (السؤال) إلی الشخص أو عنه ولو بعد موته.

أقول: سبق الجواب عنه بظهور هذه الجملات لخصوص من کان حیّاً ومن کان متلبساً بالفعل لا للأعمّ منه وممّن انقضی عند المبدأ، فضلاً عمّا أشرنا إلیه من

قيام القرائن فی الأخبار الموجبه لانصرافها إلی الحیّ، لو سلّمنا امكان دعوی ظهور الاطلاق فيها، فإذاً التمسک بالاطلاقات اللفظيه، ودعوی الظهور فيها علی جواز البقاء علی تقليد الميّت غير مقبول، كما لا يخفی علی المتأمل.

الأمر الثانی: ولعلّه عمده ما يستدلّ به لذلک، هو بناء العقلاء فی مختلف العلوم والحِرف والصنايع والموضوعات الخارجيه، علی الرجوع إلی آراء خبراء الفنّ بعد موتهم، كما تری أنّ المريض إذا راجع طبيباً حاذقاً وأخذ منه طريقه العلاج، ثمّ مات الطبيب من ساعته قبل أن يعمل المريض بقوله، لم يكن بنائهم علی ترک العمل بما أخذوه بمجرّد عروض الموت، عليه فيكون هذا أدلّ دليل علی الجواز.

نعم، هذا لا يصحّ ولا ينطبق علی الابتدائی منه، بل ينطبق علی الاستمراری، فيصير دليلًا علی الجواز فيه، هذا.

أقول: قد حُقّق فی محلّه كراراً بأن بناء العقلاء بنفسه - لولا امضاء الشارع ولو بعدم الردع عنه - لم يعد بنفسه دليلًا شرعيّاً، فلابدّ أن يثبت ذلک من خلال الأدله اللفظيه كالاطلاقات، أو اللّبيّه كالسيره المتشرعه الكاشفه عن تأييد المعصوم عليه السلام ، أو الاجماع المحصّل أو المنقول، أو الأصل العملی المقتضی تجويزه، لما يشاهد من الاجماع علی عدم جواز أخذ الرأی عمّن كان مجتهداً جايز التقليد، ثم جُنّ أو فَسِقَ أو كَفَر، والشاهد علی ذلک ما ورد فی الأخبار بالنسبه إلی الشلمغانی وغيره بعد انحرافهم عن الحقّ، بقوله عليه السلام : «خذوا ما رَوْوا وذروا ما رأو» حيث تفيد هذه العباره عدم جواز الأخذ بآرائهم فيما لو التزمنا بشمول النهی

المذكور فى الحديث عن الأخذ بآرائهم الماضيه أيضاً.

وكيف كان، فإنّ الثابت المسلّم بين الفقهاء هو عدم تجويز البقاء لمن عرضت له هذه الأمور حتى بالنسبه إلى البقاء، ولعلّ وزان الموت وزان الجنون والفسق والحياه والعداله والايمان، إلاّ ان يرد الدليل الشرعى على الجواز فى الموت بقاءً دون غيره. هذا كما عن المحقّق النائينى قدس سره فى وجه القول بعدم جواز البقاء.

لا يقال: لعلّ وجه عدم جواز البقاء فى الأمور المذكوره لأجل أن شأن الزعامه والرئاسته الإلهيه للمجتمع والانسان لا يناسب مع كون الزعيم فاسقاً أو مجنوناً أو كافراً، بخلاف ما هو الحال فى المفتى الميّت، فقياس المقام بمثل تلك الأمور قياسٌ مع الفارق.

لأنا نقول أوّلاً: قد ادّعى مثل ذلك فى المسأله، إذ ليس من شأن المتصدى لمثل هذا الأمر العظيم والخطير أن يكون ميّتاً، للفرق الشاسع بين الحىّ والميّت المتلبس بقميص الزعامه والرئاسه كما لا يخفى.

وثانياً: لو سلّمنا الفارق كما لا يبعد صحه دعواه، ولكن ذلك يستلزم ورود دليلٍ من الشرع على مثل ذلك حتّى يوجب امضائه أو عدم ردعه، خصوصاً مع ما عرفت من وجود الأصل والقاعده على المنع، لدوران الأمر بين التعيين والتخيير، فلا مناص إلاّ من اقامه دليل بالخصوص على التأييد.

الأمر الثالث: استدلّ على جواز البقاء بالسيره المستمره إلى زمان الأئمه عليهم السلام على تجويزهم بالبقاء على التقليد على من أخذوا منه الفتوى حتّى بعد

موته، لأنه لم يسمع إلی الآن عدول أهالی عصر الأئمه علیهم السلام عمّن كانوا يرجعون إليه فی الفتوی بعد موته، مع أنّه لو كان لـذاع وشاع لكثره الـدّواعی علی انتشار مثل هـذه القضايا وكثره ابتلائهم، وقد صـرّح الشـيخ جعفر كاشف الغطاء فی كتابه: (بأنّ أمرهم بالرجوع إلی مثل زراره ويونس وأبان كان بصوره الفتوی لا الروايه)(۱).

وعليه، فهذه السيره المستمره يعدّ دليلًا علی جواز البقاء علی تقليد الميّت، وتأييداً لبناء العقلاء فی المقام، هذا.

وفيه: إنّ اثبات كون الرجوع إلی الأصـحاب فی أخذ الأحكام كان بمثل رجوعنا إلی فتاوی الفقهاء فی عصرنا هذا تعبّداً واستناداً علی فهم آرائهم مشكلٌ جدّاً، لأن المشاهد والمحسوس من كلمات الأصحاب ونقله السير والتاريخ أنّ أصحابنا فی صدر الاسلام أيّام الأئمه علیهم السلام كانوا ينقلون الروايات المنقوله عن الأئمه علیهم السلام ويجعلون فتاويهم مطابقه لألفاظ الأحاديث، كما حكی غير واحدٍ ذلك فی فتاوی علیّ بن بابويه فی كتابه المسـمّی بالشرائع، حتّی اشتهر بين الفقهاء أنّهم كانوا يراجعون إلی متن رسـالته عنـد اعواز النصوص، أو غـايته رجوعهم إلی من نقـل الروايه، مع كونهـا منقوله بـالمعنی، مع اطمينـان السـامع أو القاری بصـدور الروايه عنه، وعـدم صـدوره تقيهً، وعـدم وجود المعارض له لحسن ظنّه بمن يأخـذونه منه، ويطمئن بأنّ فتواه صادره عن المعصوم من غير حاجه إلی شیء آخر، وأمّا سيره

۱- الحق المبين فی تصويب المجتهدين وتختطه الأخباريّين: ۶۱.

من لم يبال بأمر الـدين وعمّن يأخـذ تعـدّ خارجه عن الاعتبار، فلا يمكن جعلها مقياساً للمقام. وأين هـذا مع ما هو المتعارف فى زماننا وعصرنا من الأخذ بآراء الفقيه وفتواه دون ذكر مستندها الحديثى والروائى، بل ولا الاشاره إليه، فعدّ حال الرجوع إليهم فى الفتوى فى زماننـا بمثـل حال الرجوع إلى الأصـحاب فى تلك الاعصار جزماً وبتّاً يعـدّ فى غايه الاشكال، فلابـد لاثباته من دليلٍ آخر، أى يجب دليل مستقلّ - سوى هذه المذكورات - يدلّ على جواز البقاء على تقليد الميت.

الأمر الرابع: التمسك بالاستحسان العقلى، بمعنى الاستدلال على جواز البقاء أو وجوبه بوجه عقلى.

بيـانه: لو كـان العـدول من الميت إلى الحىّ جـائزاً أو واجبـاً لزم تحمـل القضـيه الواحـده لتقليـدين، واللاّـزم باطلٌ فالملزوم مثله، والملازمه واضحه.

وفيه أوّلاً: إنّه يلزم هـذا لو أريـد من القضـيه الواحـده الشخصـيّه، والحال أنّه ليس الأمر كـذلك، لأن المراد بالوحـده فى القضايا المبتلى بهـا هى الوحـده النوعيه التى لهـا مصـاديق شخصـيّه، ففى بعضـها مشـتملٌ على حكمٍ غير ما هو للآخر، فالمتعلق يتغيّر من حيث المصداق، وإنْ كان واحداً من حيث النوع، وهذا المقدار من التغاير يكفى فى الجواز كما لا يخفى.

وثانيـاً: نمنع بطلاـن اللاـزم على حسب مـا هو الحقّ عنـدنا من القول بـالتخطئه، وأن فتوى الفقيه تكون كسـائر الأمـارات التى قد تصيب الواقع وقد تُخطى، ولا محذور فيه، لأن الباب ليس إلاّ باب المعذّريه والمنجزيّه، فلا مانع من تحمّل

الواقعه الواحـده للتقليـدين، وإلاّ للزم عـدم الجواز حتّى فيما عليه الاجماع بلزوم العـدول عنه حيث يتحقق فيه التقليدين مثل ما لو فَسَق أو جُن الفقيه الـذى كان فتواه وجوب صـلاه الجمعه، ثم عَدَل المقلّد إلى من يقول بحرمتها فى عصـر الغيبه، أو صار المقلّد الـذى يقلـده مفضولاً والآخر المعدول إليه فاضـلاً، وقلنا بوجوب العدول إليه أو جوازه حينئذٍ، ونظاير ذلک کثيره، فبطلان اللازم ممنوعٌ کما لا يخفى.

الأمر الخامس: التمسک بدليل العُسر والحَرَج على جواز البقاء بل وجوبه.

بيـان ذلک: لابـدّ للمقلـد فى التقليـد من تعلّم فتاوى مجتهـده، ليطابق عمله مع فتاويه، وتعلّمها لغالب الناس صـعب مستصـعب إذ يحتاج ذلک إلى مراقبه أکيـده وعنايه مخصوصه فإذا تحمّلها المقلّد وتعلّمها ثم صادف موت الفقيه، لزم أن يـدع فتاواه ويتوجه إلى تعلّم فتاوى الثانى وهکذا فى الثالث وهلّم جرّا، فيصـير العمل عليه شاقّاً بمشقّه شديده، بل ربما توجب له حيره وضلاله لکثره اختلاف الفتاوى، فليس هـذا إلاّ لاسـتلزامه العسـر والحرج، بل قـد يوجب اختلاف فتوى الحىّ الـذى يعـدل إليه مع الميّت قضاء الأعمال السابقه التى أتى بها على طبق فتوى الميّت خلال سـنين متماديه، وواضح أنه يسـتلزم حَرَجاً شديداً، ولا اشـکال أنّ العسر والحرج منفيّان فى الشريعه السهله السمحه، هذا.

وفيه أوّلاً: إذا لم يلتفت لاختلاف الفتوى، ولم يکن مقصّراً فى تحصـيلها لمـا کـان مقصـراً فى ما أتى به على طبق فتوى مرجعه الميّت، نظير ما لو تغيّر فتوى مجتهده الحىّ ولم يطّلع عليه، حيث لا يوجب صدق التقصير فى حقه، بل عدّ

معذوراً بما یأتی به إلی أن یبلغه الفتوی الجدید.

وثانیاً: إن الاختلاف علی حسب النوع فی الأعمال المستلزمه للقضاء لیس علی قدر یوجب العسر والحرج، خصوصاً إذا کان المقلِّد بالکسر عاملاً بالاحتیاط فی جمیع الموارد.

وثالثاً: علی فرض قبول جواز العدول فإنّه یمکن حکم برفع القضاء من خلال الاجماع أو قاعده لا تعاد وأمثال ذلک وبها یرتفع العُسر والحرج.

ورابعاً: علی فرض تسلیم الملازمه، فکلّ مورد أوجب العسر والحرج، فإنّه یمکن رفع حکم وجوب القضاء فیه، لا أن نرفع الید عن أصل العدول من المیّت إلی الحیّ فی جمیع المسائل، ولولم یستلزم شیئاً من ما ذکر. فمثل هذه الأمور لا یمکن أن یصبح دلیلاً علی جواز البقاء أو وجوبه، کما هو واضح.

الأمر السادس: وممّا تمسکوا به لاثبات جواز تقلید المیّت ابتداءً أو استمراراً هو الاستصحاب، وهو یتصوّر علی حسب مورده ثلاثه صور:

تاره: یجری فی حق المجتهد والمفتی.

وأخری: فی حقّ المقلد بالکسر والمستفتی العامی.

وثالثه: فی حق الأحکام الصادره عن المجتهد، وهی أیضاً علی قسمین:

تاره: فی حقّ الأحکام الفرعیه الثابته بفتوی المیّت فی زمان حیاته حیث أنها طریق معتبر إلی الأحکام الواقعیه.

وأخری: استصحاب الأحکام الظاهریه الثابته بواسطه الأمارات، بناءً علی

القول بكونها جعل المماثل أو الأحكام الظاهريه الثابته بواسطه الأصول العمليه.

كما أنّ الاستصحاب الجارى فى حقّ المستفتى العامى يكون على تقريرين:

تاره: بالنظر إلى الجواز، بأن يقال إنّه فى زمان حياته كان التقليد عنه له جائزاً قطعاً، فيستصحب جوازه بعد موته.

وهذا الاستصحاب يتفاوت بتفاوت الشخص المستصحِب؛

فإذا كان مدرِكاً لزمان حياه المجتهد، ولم يقلّده ثم بعد موته أراد تقليده جاز له أن يستصحب بلا تعليق منه أصلاً لا فى المستصحِب بالكسر ولا فى المستصحَب بالفتح، لأنه يقول: كان يجوز لى فى حال حياته تقليده قطعاً، فالآن كما كان، ومثل هذا الاستصحاب استصحاب تنجيزى.

وأمّا إذا لم يكن قد أدرك المجتهد فى زمان حياته، كما لو ولد أو بلغ بعد موت المجتهد – إن لم نقل بجواز تقليد غير البالغ وأراد تقليده بعد موته – فإن له أن يستصحب لكن يعدّ هذا الاستصحاب تعليقياً، لأنه يقول: إذا كنت مُدركاً لحياته كان التقليد عنه لى جائزاً، فالآن كما كان. هذا بالنسبه إلى حكم الجواز.

وأخرى: يلاحظ الاستصحاب بالنظر إلى حجيّه قول المجتهد الثابته فى حال حياته، وهو أيضاً:

تاره: يكون على نحو التنجيز وهو لخصوص المدرك زمانه.

وأخرى: على نحو التعليق وهو لغير المدرك بالتقريب الذى نقرره هنا. لأنّ حجيه الرأى وقول المجتهد لمقلديه كان فى الثانى بعد الرجوع إلى المجتهد، إذ ما

لم يرجع إليه لم تكن تلك الأحكام حجّه فی حقه، فحينئذٍ لابدّ أن يقول المدرک فيما يريد أن يستصحب: إنی لو كنتُ قلّدته لكان قوله ورأيه حجّه علی، فالآن كما كان بتعليق واحدٍ. وأمّا غير المدرک فلابدّ أن يقرّر ذلک بتعليق بأن يقول: إنی لو كنتُ أدركتُ زمان حياته وكنتُ قد قلّدته، لكان قوله ورأيه حجّه، فالآن كما كان.

ولا ـ يخفی أن كلا ـ الموردين يجريان فی حق التقليد الابتدائی دون الاستمراری، كما أنّ بحثنا هنا يجری فی المورد الأوّل وهو الابتدائی، وسيأتی البحث عن الاستمراری لاحقاً، وإنْ كان أكثر بحث الاستصحاب هنا مشتركاً بينهما، كما سيتضح لک إن شاء اللّه.

فلنرجع حينئذٍ إلی أصل البحث بعد بيان صور المسأله فی مقام الثبوت، وحيث أنّ المناقشه تكون فی أصل جريان الاستصحاب فی تمام الاقسام، هو عروض الموت للمجتهد، فلذلک يتوجه الاشكال إليه بالنظر إلی رأی المجتهد، والحكم الثابت بواسطه فتواه من حيث امكان اجراء الاستصحاب فيه وعدمه، فإذا ارتفع الاشكال فيه من أصله، فاجراء الاستصحاب بالنسبه إلی سائر الاقسام يبقی بعيداً عن الاشكال أو مع اشكالٍ يمكن دفعه فی الجمله، فنقول:

امكان جريان الاستصحاب فی تقليد الميت وعدمه

أورد علی استصحاب بقاء جواز التقليد، أو بقاء حجيّه رأی المجتهد، أو بقاء فتواه، أو بقاء الحكم الثابت فی حياته مثل وجوب صلاه الجمعه أو نجاسه العصير

العنبی أو حرمته، حتّی لما بعد زمان الموت ایرادات عدیده بعضها متوجهٌ إلی الحکم، وبعضها متوجّه إلی الرأی والفتوی.

الایراد الأوّل: هو الذی نقله الامام الخمینی فی تقریراته المسمّی ب-«تنقیح الأصول» وهو ایرادٌ متوجه إلی الحکم.

بیانه: لا یخلو حال الاستصحاب إمّا أن یراد منه استصحاب الحکم الثابت فی زمان حیاته بنحو القضیه الخارجیه، أی الموجودین فی زمان حیاه المجتهد.

۲- وإمّا بنحو القضیه الحقیقیه، بأن یقال: کلّ مکلفٍ لو وجد فی زمان حیاته فهو بحیث لو وجد فیه جاز الرجوع إلیه وتقلیده، والآن کما کان.

أمّا الأوّل: فهو وإنْ صح بالنسبه إلی الموجودین فی زمان الحیاه، لکنه لا یصحّ بالنسبه إلی المعدومین فیه الذی هو المطلوب.

وأمّا الثانی: فإن أرید استصحاب الحکم الثابت فی زمانه بنحو القضیّه الحقیقیّه منجّراً، فلا حاله سابقه له بالنسبه إلی من لم یدرک زمان حیاته، لأنه لم یثبت بالنسبه إلیه حکمٌ منجّز فعلیّ بجواز تقلیده لیُستصحب.

وإن أرید الاستصحاب بنحو التعلیق.

ففیه: الاستصحاب التعلیقی إنّما یصحّ فیما لو کان التعلیق شرعیاً، لکن التعلیق فیما نحن فیه لیس کذلک، بل هو عقلی حیث أنّ الحکم المذکور إنّما ورد فی الشرع منجّزاً، غایه الأمر أن للعقل ارجاعه إلی التعلیق لحکمه بأنه علی تقدیر وجود هذا المکلف فی زمان حیاه هذا المجتهد، جاز له تقلیده، فیستصحب هذا

الحکم التعلیقی العقلی، ومثل هذا الاستصحاب لا یثمر ثمرهً ولا ینتُج حکماً.

أجاب عنه المحقق المزبور بقوله: هذا الاشکال غیر متوجه، وذلک لا اشکال فی أنّ کلّ واحده من القضایا الحقیقیه والخارجیه من القضایا البتیه لا الشرطیّه، وکما أنّ الحکم الثابت فی الأولی متعلقٌ بعنوان کلّی، کذلک فی الثانیه، غایه الأمر أنّ العنوان فی الخارجیه مقیدٌ بقیدٍ لا- ینطبق إلاّ- علی الأفراد الموجوده محققاً، ولیس الحکم فیها متعلقاً بذات الافراد واشخاصها الخارجیه، ولیس مفاد القضیه الحقیقیه مثل: (کلّ نارٌ حارّه) أی کلّما وجد وکان ناراً فهو بحیث لو وجد کان حارّاً، بل إنّما ذکروا ذلک فی مقام التقریب إلی أذهان المتعلمین، وإلاّ- فهو فی غایه الوضوح من الفساد، وکلّ قضیهٍ - سواءٌ المحصورات أم المطلقات الّتی هی فی حکم المحصورات الأخباریه والإنشائیه، هی قضیه واحده وإخبار واحد أو إنشاء واحد - فکما أنّ قولنا: (کلّ نارٍ حاره) إخبار واحد عن عنوان قابل الانطباق علی الکثیر، لا- أنه إخبارات متعدده بعدد مصادیق ذلک العنوان، ولذا لو قال: (کلّ نارٍ بارده) فهو کذبٌ واحدٌ لا أکاذیب متعدده، کذلک قوله تعالی: «وَللّه ِ عَلَی النَّاسِ حِجُّ الْبَیْتِ مَنِ اسْتَطَاعَ إِلَیْهِ سَبِیلاً»(۱) انشاءٌ وجعلٌ واحد لوجوب الحجّ علی عنوان المستطیع، القابل للصدق علی کثیرین، لا أنه إنشاءات متعدده.

إلی أن قال: فأن المقصود استصحاب الحکم المنجّز الثابت علی العنوان

۱- سوره آل عمران: آیه ۹۷.

الکلی، لاحتمال زواله عن هذا العنوان باحتمال النسخ، ویترتّب علیه بقاء وجوب الحجّ علی عنوان المستطیع مثلًا، فیجب علی کلّ من استطاع إلیه سبیلاً ـ فی هذا الزمان، کذلک یُجاب عن الأمر المذکور فیما نحن فیه، بأن المراد هو استصحاب الحکم الکلّی الفعلی المنجّز المتعلق بعنوانٍ کلّی فی زمان حیاه المجتهد، وهو جواز تقلید کلّ مجتهدٍ جامعٍ للشرائط، المنطبق علی العلاّمه مثلاً ـ بالنسبه إلی کل مکلّف، أو استصحاب حکم المجتهد، لقوله علیه السلام : «أمّا من کانَ من الفقهاء صائناً لنفسه، حافظاً لدینه، مخالفاً لهواه، مطیعا لأمر مولاه فللعوام أن یقلّدوه»(۱)، فإنّه لا اشکال فی جریان استصحاب هذا الحکم الفعلی المنجّز المتعلق بالعنوان الکلی فی زمان حیاته فی هذا الزمان أیضاً لو شک فی بقائه، فکما أنّه لو وجد المکلف فی زمان حیاته وانطبق علیه عنوان متعلّق الحکم، وجبَ علیه تقلیده، کذلک فی هذا الزمان، فإنه نتیجه هذا الاستصحاب ولیس مثبتاً، وإلاّ یلزم سدّ باب الاستصحاب رأساً، فهذا الایراد غیر متوجهٍ) انتهی ما فی تقریراته(۲).

وقد قرّر هذا الجواب المحقّق الخوئی قدس سره فی «مصباح الأصول»(۳).

أقول: وما أورد علی هذا الاشکال - الذی یحتمل أن یکون صادراً عن المحقق النائینی قدس سره للشبه الموجود فی هذا النوع من التقریر لکلامه - متینٌ فی

۱- وسائل الشیعه: ج۱۸، الباب ۱۰ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۲۰.

۲- تنقیح الأصول: ج۴ / ۶۵۸.

۳- مصباح الأصول: ج۳ / ۴۵۷.

أصـله، إلاّ أنّه لابدّ أن يعلم أنّ مجرّد تعلق حكمٍ کلی علی عنوانٍ علی نحو القضـیه الحقیقیه لا یوجب ما ذکراه، لأنه من الممکن أن یکون الحکم متعلقـاً بعنوانٍ کلّی منجّز علی نحو القضـیه الحقیقیه، أی بعـدم اختصـاص الحکم للموجودین فقط، إلاّ أنه مقیّدٌ بقیـد کونه فی حیـاه المفتی علی نحو القضـیه الحقیقیه، أی بأن یتعلّق الحکم لکلّ مکلفٍ وُجـدِ فی زمان حیاته لا إلی الأبـد، بل إلی أن یأتی موت المجتهـد، فبعـد موته لا یجوز تقلیـده، لعدم وجود رأی له حتّی یصحّ الأخذ به، لأن الرأی مثلًا - کما سـیأتی علی احتمالٍ - یدور مدار الحیاه. فعلی هذا الاحتمال لا یکون الجواب الصادر من المحقّقین والدال علی أنّ مقتضی تعلّق الحکم الجائز المنجّز علی العنوان الکلی بنحو القضیه الحقیقیه یعدّ کافیاً لاثبات جریان الاستصحاب.

وعلیه، فالـذی لابـدّ أن یتحقق ویثبت أوّلاًـ هو عـدم اختصـاص الرأی بحـال الحیـاه، بل هو باق وصادق لما بعـده، فمع ذلک إذا احتمـل حجیته بخصوص حـال الحیـاه، جـاز له التمسـک بالاستصـحاب حینئـذٍ، فقیـاس المقـام بباب وجوب الحـجّ للمسـتطیع - المستفاد من الآیه إذا احتمل نسخه حیث یتمسّک فیه بالاستصحاب - قیاس مع الفارق، کما لا یخفی.

وخلاـصه الکلاـم: ثبت ممّـا ذکرنـا أنّ هـذا الاستصـحاب إنّمـا یفیـد ویجری بعـد اثبـات کون الرأی أیضاً مثل الشـهاده والروایه وغیرهما، لا یکون مختصاً بحال الحیاه، فحینئـذٍ یجوز لاثبات جواز التقلیـد الابتدائی التمسک بالاستصـحاب، لولا قیام دلیلٍ آخر مثل الاجماع وغیره یمنعنا عنه.

ومن ذلک ظهر الفرق بین الابتدائی الذی کان موجوداً فی زمان حیاه المجتهد ولم یقلّده، لأجل عروض عارضٍ من فسق أو غفله أو عصیانٍ أو أمر وأراد التقلید بعد موته، وبین الابتدائی الذی لم یُدرکه اصلًا، حیث أنّ الاستصحاب ثابتٌ فی حق الأوّل دون الثانی علی الوجه الذی ذکرناه.

الایراد الثانی: هو الذی ذکره الشیخ الأنصاری علی ما فی تقریراته المسمّی ب-«مطارح الانظار» ومحصّله علی المحکیّ فی تقریرات المحقّق الخمینی: (إنّ الأحکام الشرعیه علی قسمین: واقعیه متعلقه بالعناوین الأولیه، ولا دخل لرأی المجتهد فیها.

وظاهریّه هی مؤدی الطرق والامارات التی لرأی المجتهد وظنه دخل فی موضوعها، ولیس متعلقها العنوان الأولی الواقعی، بل هی بما أنّه مظنون الحکم متلعقها، والظن واسطه فی ثبوت هذا الحکم، فالموضوع لوجوب اتّباع المجتهد أو جوازه هو العصیر المظنون الحرمه مثلاً، لا العنوان الأولی للعصیر، ولا اقلّ من الشک فی ذلک، وحیث أنّ المیّت لا ظنّ له ولا رأی، فلا مجال للاستصحاب المذکور لاعتبار بقاء الموضوع فیه.

ثم أورد علی نفسه: بانّا لا نُسلّم دخل ظنّ المجتهد فی الموضوع، بل الدخیل هو قوله وهو باق.

وأجاب عنه: بمنع ذلک، لأن أدله جواز الرجوع إلی المجتهد من الاجماع

والسنّه وغيرهما، إمّا ظاهره فی اعتبار حیاته، مثل: «فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ»(۱) أو لا اطلاق لها یشمل حال الموت الذی ینعدم به ظنّه أیضاً، وقوله حینئذٍ لیس مستنداً إلی الظن، فلا مجال للاستصحاب، لاحتمال أن یکون الظن قیداً للموضوع لا واسطه فی ثبوت الحکم للموضوع، وهو کافٍ فی عدم جریان الاستصحاب) انتهی(۲).

أجاب عنه المحقق الخمینی قدس سره بقوله: (لابد فی المقام من ملاحظه أدله جواز التقلید أو وجوبه، والعمده منها هو بناء العقلاء، وأمّا الآیات والروایات بعضها ضعیفه الدلاله، وبعضها ضعیفه السند، وحینئذٍ نقول: للعلم والظن ونحوهما الحاصل للمجتهد حیثیتان:

الأولی: إنّه صفه خاصه قائمه بالنفس، نظیر أوصاف النفس کالشجاعه والسخاوه والعفه ونحوها، وهی من الأوصاف النفسانیه.

الثانیّه: حیثیه الأماریه والکاشفیه عن الواقع.

ولا اشکال فی أنّ اعتبار قول مثل الطبیب ونحوه - لمن نظره طریقٌ إلی الواقع - إنما هو من الحیثیه الثانیه، فإذا حکم فی واقعهٍ بشیء، فنظره متّبع عرفاً ما لم یرجع عن نظره، من غیر فرق بین حیاته أو مماته، حتّی فیما لو زال علمه بمرضٍ وهَرم ونحوهما، ولا یحتمل عند العرف والعقلاء دخل حیاته وتأثیرها فی

۱- سوره النمل: آیه ۴۳.

۲- مطارح الانظار: ۲۵۹ - ۲۶۰.

کاشفیه نظره عن الواقع، بل ظنه ورأیه بنفسه کاشف عن الواقع حتّی بعد مماته، وأنه تمام الموضوع لکاشفیته عنه فی مقام العمل.

وبالجمله: لا اشکال فی استقرار بناء العقلاء علی العمل برأی أهل الخبره والعلم من کل صناعه بعد الموت أیضاً، وإنّما الکلام فی احتمال تصرّف الشارع فی هذا البناء العقلائی، لاحتمال اشتراطه الحیاه فی تقلید المجتهد الذی یرجع إلیه لمکان مصلحه فیهٍ، وحینئذٍ یشکّ فی بقاء جواز الرجوع إلیه بعد موته، وبالاستصحاب یُحکم ببقائه، لأن القضیه المتیقنه عین القضیه المشکوکه، والموضوع باقٍ أیضاً، وهو رأی المیت فی کتابه مثلًا فتستصحب حجیّته.

سلّمنا أنّ الحکم متعلق بالمظنون، ولا أقلّ من احتمال ذلک، أی المقید بالظن، نظیر الحکم بنجاسته الماء المتغیر، فإن الموضوع له هو المقیّد بالتغیر، ومع زواله لا یبقی الموضوع، فلا یجوز استصحاب حکمه، لکنه إنّما هو فیما إذا أرید اجراء حکم المتغیّر بالاستصحاب إلی الماء الغیر المتغیر بعنوانه الکلی، فإنه إسراءٌ للحکم من موضوع إلی موضوع آخر، لکن المقصود لیس کذلک، بل الماء المتغیر إذا وُجِد فی الخارج، وانطبق علیه هذا العنوان الکلی، وحکم علیه بالنجاسه، وزال تغیّره بنفسه، وشک فی بقاء نجاسه هذا الموجود وعدمه، فإنه یُشار إلی هذا الماء ویقال إنّه کان نجساً قطعاً، فالآن کما کان والموضوع - وهو هذا الماء - باقٍ قطعاً، وإنما تغیّر بعض حالاته وأوصافه، ولم یعلم من الدلیل حال زوال التغیّر بمجرد تقیّد الموضوع الکلی للحکم، فکذلک یقال فیما نحن فیه إنّ الدلیل علی حجیّه رأی

المجتهد وإن لم يعلم شموله لما بعد موته، لكن بعد قيام الدليل على حجيّه مظنونات المجتهد بنحو الكلّى، ووجد مجتهدٌ كالعلّامه قدس سره وتعلّق ظنه بحكمٍ بموضوع، وانطبق عليه موضوع الدليل المذكور، فيتحقق هناك قضيه متيقنه، وهى إنّ ظن العلّامه قدس سره فى كتابه «القواعد» مثلاً حجّه، ثم يشك فى بقاء حجيته بشخصه بعد موته، فلا مانع من جريان استصحابه، والموضوع – وهو ظنه فى واقعه خاصه – باقٍ قطعاً فيُستصحب.

ثم قرّر الاشكال بتقريبٍ آخر وقال: إنّ ظن المجتهد موضوعٌ للحكم بجواز التقليد، وقد زال بالموت جزماً عرفاً، ولا اقلّ من الشك فى بقائه وزواله، وهو كافٍ فى عدم جريان الاستصحاب، لاشتراط إحراز بقاء الموضوع فيه.

بل يمكن أن يقال: إنّ الموضوع للحكم المذكور ليس هو الظن بالحكم، بل هو ظنّ المجتهد الحَىّ، إمّا لظهور الأدله فى ذلک مثل قوله: «فَاسْأَلُواْ أَهْلَ الذِّكْرِ»أو لأنه القدر المتيقن من الاجماع وغيره من الأدله، فحينئذٍ لا يجرى الاستصحاب بعد موته، ولو مع العلم ببقاء ظنه بعد موته.

وبعباره أخرى: من المحتمل أنّ الموضوع هو العنوان المقيّد، أى ظن المجتهد الحىّ، كما يحتمل أنه ظن المجتهد حال حياته، بأن لم تكن الحياه قيداً داخلاً فى الموضوع، بل من حالاته، فكلّ واحدٍ من الاحتمالين هنا ممكنٌ متحقق، لأن الدليل عليه لبّى ليس موضوعه مبيّناً.

فعلى الاحتمال الأول: لا يكون الموضوع باقياً قطعاً وعلى الثانى: فهو باقٍ،

ومع الشک فی ذلک لا مجال لجریان الاستصحاب لاعتبار احراز بقاء الموضوع فیه، ولیس بمحرزٍ فی المقام.

ثم أجاب عنه وأورد علیه بقوله: یرد علیه - مضافاً إلی ما ذکرناه - أنّ الموضوع للحکم المذکور هو ذات المظنون والرأی لا من حیث أنّه مظنونٌ بوصف الظن، وهو باق قطعاً.

توضیحه: إنّه لو تعلّق ظن المجتهد بحکمٍ من الأحکام فهاهنا ثلاثه أشیاء:

الأوّل: ظن المجتهد بما أنه ظنّ وصفه قائمه بنفس المجتهد، مع قطع النظر عن متعلقه.

الثانی: ظنّ المجتهد مع ملاحظه اضافته إلی متعلقه، أی المظنون بما هو مظنون.

الثالث: ذات المظنون لا بما هو مظنون، وهو رأی المجتهد الموجود فی کتابه.

ولیس الموضوع للحکم المذکور أحد الأوّلین، لعدم تعلّق العمل بهما کی یقال إنه مرتفع بالموت جزماً، بل الموضوع له هو الثالث لتعلق العمل به وهو باقٍ قطعاً.

والاشکال المذکور ناشٍ عن الخلط بین الموضوع فی القضیّه والدلیل الاجتهادی الدال علی اعتبار فتوی المجتهد وحجیّته رأیه، وبین موضوع الاستصحاب، فإن موضوع الأوّل هو ظنّه الاجتهادی بما أنه ظن وصفه، بخلاف الثانی فإن موضوعه ذات المظنون، أی رأیه الموجود فی کتابه، فیقال: هذا الرأی الموجود فی الکتاب مظنون العلّامه قدس سره مثلًا، وکل مظنونه حجه للدلیل الاجتهادی الدال علیها، وحیثیه کونه مظنوناً تعلیلیّه لا تقییدیّه. وکذا علی فرض کونها تقییدیّه

وفرض عدم المفهوم للقید فی الدلیل الاجتهادی، فإنه حینئذٍ لا اشکال فی بقاء الموضوع، فیستصحب حکمه) انتهی محلّ الحاجه(۱).

قلنا: إنّ ما ذکره بطوله جیّد وقابل للتقدیر، إلاّ أن الشبهه غیر مرتفعه بما ذکره. وتوضیح ذلک یحتاج إلی بیان مقدمه مفیده، وهی: إنّ ما یؤخذ فی موضوعات الأحکام علی أنحاء ثلاثه، کما قد قرّر فی محلّه، ونشیر إلیه هنا لتوضیح المقصود والمرام.

الأوّل: أن یکون ما یؤخذ فی الموضوع للاشاره إلی ما هو الموضوع للحکم واقعاً من دون یکون ذلک القید المأخوذ فی الموضوع دخیلاً فی الحکم، لا فی مرحله الحدوث ولا فی مرحله البقاء، وهو مثل ما لو قیل: (اعمل بما هو مذکور فی الطومار) حیث أنّ ذلک القید وهو (ما فی الطومار) لا یکون إلاّ للاشاره إلی مظروفه ومحتواه، ولا دخاله للطومار فی الحکم لا فی مرحله حدوث الحکم ولا بقائه، إذ الواجب هو العمل بما فیه، ولا خصوصیه فی کونه فی الطومار لا ثبوتاً ولا بقاءً.

الثانی: أن یکون القید المأخوذ فی الموضوع دخیلاً فی حدوث الحکم قطعاً، وأمّا بالنسبه إلی البقاء فمدخلیه مشکوکه مثل تغیّر الماء بالنسبه إلی نجاسه الماء، سواءٌ ذکرت بنحو القضیه الوصفیه مثل: (الماء المتغیر بالنجاسه ینجس) أو بالجمله الشرطیه کما إذا قیل: (الماء إذا تغیّر بالنجاسه ینجس) حیث أنّ العرف

۱- تنقیح الأصول: ج۴ / ۶۶۲ - ۶۶۵.

بملاحظه مناسبه الموضوع والحكم:

ربما يفهم أنّ النجاسه بالقياس إلى الماء يكون من قبيل الأعراض التى تعرض على محلّها وهو الجسم المايع السيّال، فيدرك أنّ التغير من حالات الموضوع لا من مقوماته، فيكون التغيّر من الواسطه فى الثبوت من انتقال النجاسه إلى الماء، ولازمه بقاء نجاسته حتى بعد زوال تغيّره بنفسه أو بعلاجٍ.

وربما يدرك أنّ التغير واسطه فى العروض حدوثاً وبقاءً، بحيث لو زوال تغيّره بنفسه أو بعلاج لزم منه الطهاره، مما يعنى كون التغير حينئذ من مقومات الموضوع لا من حالاته وأيضاً يفرق العرف بين الوصف والشرط فى كونه من الحالات فى الثانى ومن المقومات فى الأوّل.

وكيف كان، فإنه عند الشك فى ذلك يجوز التعويل على الاستصحاب والحكم بنجاسه الماء لتماميّه أركانه.

الثالث: أن يكون القيد المأخوذ فى الموضوع دخيلًا فى الحكم حدوثاً وبقاءً، وهو مثل ما لو قيل: (قلّد المجتهد العادل) و(ادفع للفقير الزكاه) حيث يعلم من مناسبه الحكم للموضوع أن وصف الاجتهاد والعداله والفقير جميعها من مقدمات موضوع التقليد والزكاه، فمتى وجد الوصف يوجد الحكم، ويزول عند زواله، فلا يبقى حينئذٍ مجال للاستصحاب فيه للقطع بانتفاء الموضوع مع انتفاء وصف الاجتهاد أو العداله أو الفقر الذى أخذ قيداً لموضوع جواز التقليد وجواز اعطاء الزكاه.

أقول: بعـد الوقوف على هـذه المقـدمه، يأتی الكلام عن أنّ وصف الحياه الـذی أخـذ قيداً لموضوع جواز التقليد وحجيّه فتواه – حينما قال: (قلـد المجتهـد الحیّ) المسـتفاد ذلک من ظاهر الأدله أو اطلاق الـدليل اللبّی – هل هذا القيد يعدّ من الحالات أم من المقومات حتى يكون المرجع عند الشک إلى الاستصحاب؟

أم أنه مثـل الاجتهاد والعـداله من المقوّمات حتى ينتفی حكم جواز التقليـد بعروض الموت ليكون نظير عروض الجنون والترديد حتى ينتفی بعروضهما لا مثل النوم حيث لا ينتفی بعروضه لكونه من الحالات كاليقظه؟

ومنشأ الاشـكال: هو أنّ الرأی إذا تحقّق بوجوده الخارجی كان ذلک كافياً لجواز الأخذ به، سواءٌ كان صاحب الرأی حياً أو ميتاً، أو كـان وجوده الخـارجی متعلقـاً للظن بالفعـل للمجتهـد، لاـ بمـا إذا كان كـذلک قبل ذلک محلاًّ لجواز الأخـذ به وحجّه عليه، والشـيخ يـدّعی الثانی والمحقق الخمينی الأوّل، وما يختلج بالبال من الاشـكال أنّ رأی المجتهد مع اضافته إليه من حيث وصـف الظن أو القطع للمجتهد يكون حجّه على المقلد، ولذلک يقال إنّ هذا الحكم هو ما ظنّ به مجتهدی، فهو حجه عليه، فيجب علیّ الأخـذ به، هـذا فی حال الحياه، وأمّا بعـد الموت وإن يطلق عليه إنه كان هـذا ظن المجتهـد عليه، لكن لا فعلاً بل قبل موته فيأتی البحث عن أنه هل يكفی فی الأخذ بالفتوى كونه مظنوناً قبل ذلک، أو لابدّ أن يكون مظنوناً حين الأخذ، وهو مفقودٌ هنا.

وبعباره أخرى: هل يكفی كونه رأی المجتهد ولولم يكن مظنونا ولا مقطوعاً

له بالفعل أصلًا، أم لا، والاستصحاب لا يوجب انطباق صدق عنوان الرأی علیه، لأنه منطبقٌ علی هذا القول قطعاً، کما لا یوجب صدق وصف المظنونیّه علیه بالفعل لأنه مقطوع الانتفاء، وعلیه فلا أثر لهذا الاستصحاب عدا حجیّه هذا الرأی علیه من دون أن یکون متصفاً بوصفٍ، ومع عدم الاتصاف لا مجال لجریان الاستصحاب إلّا أن یقول هذا الرأی کان حجه علیّ فی حال حیاته، ولو لأجل کونه مظنوناً، والآن کما کان ولو بلا وصف، لکن یصحّ له حینئذٍ أن یقول: هذا ما ادّی إلیه ظن مجتهدی، فهو علیّ حجه، إذ لا ظن له بالفعل.

هذا کله بعد تسلیم کون أصل الرأی باقیاً بعد الموت، وإلّا یشکل جریان الاستصحاب حتّی مع قطع النظر عن وصف الظن الذی قد عرفت الاشکال فیه.

هذا، مع أنّ هذا الاستصحاب لو کان جاریاً وصحیحاً لاستلزم حجیته لمن أدرک المجتهد حال حیاته ولم یقلّده ثُمّ مات وأراد تقلیده، فلا یشمل لمن لم یُدرک أصلًا، کما أنّ شموله لمن أدرک وقلّده فی حال حیاته کان أقوی، کما لا یخفی.

قال المحقّق الخمینی قدس سره : - کما فی تقریراته - ذهب الشیخ رحمه الله إلی أنّه لو فرض أنّ رأی المجتهد عباره عن نقل الخبر بالمعنی، فللاستصحاب حینئذٍ مجال، لکنه لیس کذلک فإن رأیه وظنه غیر نقل الخبر بالمعنی)(۱) انتهی کلام الشیخ قدس سره علی

۱- مطارح الأنظار: ۲۶۰.

المحکی فی تنقیح الأصول(۱).

وأجـاب عنه بقوله: (إنّ حجیه الأخبـار وطریقیتها عن الواقع أیضاً متقومتان بجزم الراوی، فلو أخبر أحـد الرواه بیننا وبین المعصوم بنحو الترديد، لا یصیر خبره أماره وحجّه علی الواقع، ولا جایز العمل، لکن مع إخباره جزماً یصیر کاشفاً وجایز العمل مادام کونه کذلک، سواءٌ کان مخبره حیاً أو میّتاً، مع عدم بقاء جزمه بعد الموت، لکن جزمه حین الإخبار کافٍ فی جواز العمل وحجیه قوله دائماً، إلّا إذا رجع عن إخباره الجزمی. وهـذا جار فی الفتوی طابق النعل بالنعل، فقول الفقیه حجّه علی الواقع وطریق إلیه کإخبار المخبر، وهو بـاقٍ علی طریقیته بعـد الموت، ولو شکّ فی جواز العمل به لأجل احتمال اشتراط الحیاه شـرعاً جاز استصـحابه وتمّ أرکانه.

وإن شئت قلت: إنّ جزم الفقیه أو اظهاره الفتوی علی سبیل الجزم واسطه فی حدوث جواز العمل بقوله وکتابه، وبعد موته نشکّ فی بقاء الجواز لأجل الشک فی کونه واسطه فی العروض أو الثبوت، فیستصحب) انتهی محلّ الحاجه من کلامه(۲).

أقول: یمکن دعوی الفرق بین الإخبار وبین الفتوی، من جهه أنّ الخبر لا یتضـمّن إلّا جهه الحکایه والنقل عمّا هو ثابت فی الواقع ومرآه له، فلیس الخبر إلّا

۱- تنقیح الأصول: ج۴ / ۶۶۵.

۲- الرسائل: ج۲ / ۱۵۳.

واسطه فی التحقیق والثبوت، فإذا ثبت النقل بواسطه الجزم بالخبر فقد تحقّق الواقع، فلا تأثیر لما یحدث لاحقاً فی ثبوت هذا الخبر، أی لا أثر بعده لوجود المخبر حیّاً، حتی لو جَنّ أو هَرَم أو مات، فلا یؤثر شیء منها فی أصل ثبوت الواقع به.

نعم، ما لم یجزم فی الخبر لم یثبت أصل الحکایه، ولذلک نری أن تردیده لا یوجب تحقق أماریته للواقع، ولأجل ذلک نری أنّ الشیخ قدس سره سلّم البقاء فی الفتوی بعد تحقّقها لما بعد موت المفتی، إذا فرض کونه من باب الخبر والنقل بالمعنی، وحیث أنّه لیس کذلک کما سنشیر إلیه عنقریب، وإنْ کان الخبر فی أصل الطریقیه مثل الفتوی من امکان إعمال عدم وجود المخبر به واقعاً، فیما لو کان خبره خطأ، مع فارق وهو أنّ الفتوی برغم أنّها تعدّ طریقاً إلی الواقع بالنظر إلی الروایات والأخبار، إلّا أنّ الحکم المتحقّق بسبب الفتوی لیس معناه أنّه هو الحکم الواقعی والفتوی یحکیه، بل المستفاد من الفتوی أنّ هذا الحکم قائمٌ بشخص المجتهد بما أنه مظنونه ورأیه أو مقطوعه ورأیه، والظن والقطع ممّا لا اشکال فی أنهما ثابتین مادام یکون المجتهد حیّاً عاقلاً غیر سفیهٍ، وهذه أمور لم تکن باقیه بعد موته، فاجراء هذا الرأی علی فرض القول ببقائه بکونه هو ما أدّی إلیه ظن المجتهد فعلاً غیر صحیح، وبما أنّه کان فی السابق صحیحٌ.

فإن قلنا بالاعتبار علی النحو الثانی فی حجیه الفتوی، فلا اشکال فی بقائه.

وإن قلنا فیه بالأوّل، فلا وجه لاعتباره.

ولعلّ هذا المقدار من التفاوت یکفی فی الفرق بین الموردین، ویرتفع

التعجب – الذی أبداه المحقق الخمینی حین عرضه لکلام الشیخ رحمه الله – من البین.

الایراد الثالث: هو أنّ الاستصحاب إنّما یجری فیما إذا کان المستصحب حکماً شرعیاً أو موضوعِ ذی حکم شرعی، والحجیّه فی الفتوی التی أرید استصحابه لیس من قبیل الثانی، وإنْ کان فلابدّ أن یکون من قبیل القسم الأوّل، مع أنه لیس کذلک لأن الحجیه لیست مجعوله بالجعل الشرعی، بل هی تعدّ من الأمور الانتزاعیه عن التکالیف کالجزئیه والشرطیه والسببیّه وأمثال ذلک، حیث تنتزع هذه من تعلّق التکلیف علی الکلّ مشروطاً بشرطٍ أو مسبّبٍ بسببٍ وأمثال ذلک، فإذا لم تکن مجعوله، فلا وجه لاجراء الاستصحاب فیها کما لا یخفی.

أقول: قد قُرّر فی محلّه بأن الحجیّه أیضاً تعدّ من الأحکام المجعوله، لأن المجعولات علی قسمین: إمّا تکلیفیه أو وضعیه، والحکم الوضعی فی الحجیه هو الحکم الذی یعدّ صالحاً للاحتجاج به بین الموالی والعبید، لما تقرّر فی محلّه أنّ کل حکمٍ وقانون نافذٍ فی المجتمع یُطلق علیه عنوان الحکم، والحکم الوضعی عباره عن جمیع المقررات الشرعیه عدا الأحکام التکلیفیه، والأحکام المذکوره:

وقد تکون مجعوله بالأصاله کالجزئیه للمکلف به أو الشرطیه أو المانعیه له.

وقد تکون مجعوله بالتبع أی بتبع التکلیف به، أو بتبع اشتراط التکلیف به، بمعنی انتزاعه عنه کالاستطاعه فی الحجّ، حیث تنتزع من اشتراط تکلیف الحجّ بها.

وعلیه، فالحجیه تعدّ من الأحکام الوضعیه ومعناها صلوح شیءٍ للاحتجاج ولو بالامضاء، کما أنّ السببیه مجعوله ومعناها اعتبار شیء موضوعاً لاعتبارٍ آخر.

وتوهّم أنّ الأحكام الوضعيه من السببيه والحجيه والشرطيه وغيرها معدودات من الأحكام الانتزاعيه وغير قابله للجعل أصلًا ولا تبعاً، كان من باب الخلط بين بابى التشريع والتكوين، والتى لم تكن قابله للجعل هى التكوينيه من السببيه، فإنها غير قابله للجعل لا ـ بالأصاله ولا ـ بالتبع، لأن الذى يقبل الجعل فى التكوينيات هو أصل ذات السبب ووجوده العينى، وأمّا السببيه فهى من لوازم ذاته، وكذا الأمر فى الحجيه.

هذا بخلاف السببيّه فى الأمور التشريعيه، لأنها من الاعتباريات وهى عباره عن جعل شىءٍ موضوعاً للاعتبار، مثلًا يقوم الشارع الأقدس بجعل قول الزوج: (هى طالق) مع الشرائط موضوعاً لرفع علاقه الزوجيه والبينونه، ويكون قوله هذا سبباً لفسخ الزوجيه من دون رشحٍ وافاضه وخصوصيه، فمثل هذه الأمور من الأحكام الوضعيه كلها مجعوله إمّا بالاصاله أو بالتبع، والحجيه تكون من هذا القبيل، فإذا صارت كذلك فلا مانع من اجراء الاستصحاب فيها من هذه الناحيه.

الا ـ يراد الرابع: وهو الذى طرحه المحقّق الخوئى قدس سره وهو يكون بحسب مبناه من عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكليه والشبهات الحكميه إلّا فى خصوص النسخ على اشكالٍ فيه أيضاً، اعتقاداً منه بأن استصحاب حجيّه فتوى المجتهد الحىّ لما بعد موته معارض مع استصحاب عدم جعل الحجيه السابق قبل التقليد بالنسبه إلى ما بعد الموت، الذى كان مشكوكاً، لأن عدم جعل الحجيّه لما قبل تحقّق الاجتهاده كان متيقناً، وبالنسبه إلى حال تحقّق اجتهاده حال حياته كان

متيقناً بالارتفاع، وبالنسبه إلى حال الموت مشكوكاً، فيستصحب عدم جعل الحجيّه، فيعارض هذا الاستصحاب مع استصحاب الحجيه الواقعه فى حال الحياه، فبالتعارض يسقط الاستصحاب، وهذا التعارض موجود فى كلّ الأحكام الكليه بالنظر إلى استصحاب ذلك الحكم.

أقول: هذا الاشكال أصله من المحقّق النراقى قدس سره على ما ببالى، وتبعه الآخرون من المتأخرين.

والجواب: أجاب المحققون عن هذا الاشكال وقرّرناه فى محله بعدم صحّه هذا الايراد لأنّ الاستصحاب جارٍ فى الشبهات الحكميه مثل جريانه فى الشبهات الموضوعيه، والتعارض المتوهّم غير صحيح، لأنّ الشك فى سعه جعل الحجيه وضيقها بالنسبه إلى عدم الجعل السابق، كان مسبّباً عن الشك فى اجراء الحجيه لما بعد الموت، فإذا فرضنا صحّه اجراء استصحاب الحجيه الموجوده قبل الموت بالنسبه إلى فتواه لما بعد الموت، وحكمنا بأن فتواه حال موته حجّه كحال حياته، فهو يرفع الشك عن عدم الجعل بالنسبه إلى بعد الموت، للقاعده المعروفه بأنّ رفع الشك عن السبب بواسطه الأصل يوجبُ رفع الشك عن المسبّب أيضاً، وعليه فالاشكال مندفع أيضاً، كما لا يخفى.

الايراد الخامس: هو ما صدر عن صاحب «الكفايه» قدس سره ، وما ذكره من المنع والاشكال:

تاره: يلاحظ بالنسبه إلى استصحاب المفتى.

وأخری: بالنسبه إلی المستفتی والمقلّد.

ففی هاتین الصورتین لو أمکن اثبات استصحابهما لکان نافعاً فی حق التقلید الابتدائی والاستمراری، لکن حیث یناقش فیه فلا یمکن اثباته فی حق الابتدائی قطعاً، کما لا یجری بالنظر إلی ذلک فی الاستمراری أیضاً، هذا بخلاف ما لوحظ الاستصحاب بالنسبه إلی الأحکام، حیث یمکن اجرائه واثباته فی حقّ الاستمراری لو ثبت حجیته دون الابتدائی.

أقول: صاحب «الکفایه» فی بدایه کلامه کانت متوجهه إلی المفتی والمستفتی فی التقلید الابتدائی، حیث قال: (لا مجال لجریان الاستصحاب لعدم موضوعه عرفاً، لعدم بقاء الرأی معه، لأنه متقوم بالحیاه بنظر العرف، وإنْ لم یکن کذلک واقعاً، حیث أنّ الموت عند أهله موجبٌ لانعدام المیت ورأیه، ولا ینافی ذلک صحّه استصحاب بعض أحکام حال حیاته کطهارته ونجاسته، وجواز نظر زوجته إلیه، فإن ذلک إنّما یکون فیما لا یکون یتقوّم بحیاته عرفاً بحسبان بقائه ببدنه الباقی بعد موته، وإنْ احتمل أن یکون للحیاه دخلٌ فی عروضه واقعاً، وبقاء الرأی لابدّ منه فی جواز التقلید قطعاً، ولذا لا یجوز التقلید فیما إذا تبدّل الرأی أو ارتفع لمرضٍ أو هَرَم اجماعاً.

وبالجمله: یکون انتفاء الرأی بالموت بنظر العرف بانعدام موضوعه، ویکون حشره فی القیامه إنّما هو من اعاده المعدوم، وإنْ لم یکن کذلک حقیقه، لبقاء موضوعه وهو النفس الناطقه الباقیه حال الموت لتجرّده، وقد عرفت فی باب

الاستصحاب أنّ المدار فی بقاء الموضوع وعدمه هو العرف، فلا یجدی بقاء النفس عقلًا فی صحه الاستصحاب مع عدم مساعده العرف علیه، وحسبان أهله أنها غیر باقیه وإنّما تعاد یوم القیامه بعد انعدامها، فتأمّل جیّداً.

لا ـ یقال: نعم الاعتقاد والرأی وإنْ کان یزول بالموت، لانعدام موضوعه، إلّا أن حدوثه فی حال حیاته فی جواز تقلیده فی حال موته کما هو الحال فی الروایه.

فإنه یقال: لا شُبهه فی أنّه لابدّ فی جوازه من بقاء الرأی والاعتقاد، ولذا لو زال بجنون وتبدّل ونحوهما لما جاز قطعاً، کما أشیر إلیه آنفاً. هذا بالنسبه إلی التقلید الابتدائی) انتهی محل الحاجه(۱).

أقول: إنّ ما ذکره المحقّق صاحب «الکفایه» من عدم بقاء الموضوع فی الاستصحاب وهو الرأی بعد موت المجتهد، هذا ممّا لا یقبله جمیع الأصحاب کما تری الاشکال علیه من المحقّق البروجردی والخوئی والخمینی والفیروزآبادی وغیرهم، لأن المعتبر فی الاستصحاب هو وحده القضیه المتیقنه والمشکوکه، وهی موجوده هنا، لوضوح أنّ أهل العرف یعملون برأی الطبیب والمهندس حتّی بعد موتهم، ولا یدور عندهم حجیه رأیهما مدار حیاتهما، والعرف لا یری الموت هدماً ومعدماً للرأی ومعدماً له حتّی یوجب انهدام وحده القضیه فی المتیقنه والمشکوکه، فلیس حال الموت مثل الجنون والهرم وتبدّل الرأی، حیث یکون فی بعضها ملاحظه

۱- الکفایه: ج۲ / ۴۴۱.

سقـوط طريقه الرأى مثـل التبـدّل، وفى بعضـها لأجـل وجود الاجمـاع على عـدم جواز العمـل به، لأجـل أنّ مثـل الزعـامه لأـمور المسـلمين أمر جليـلٌ وخطير لاـ ينـاسب أن يتكفّلهـا المجنون أو الهرم المبتلى بالنسـيان كالصبيان، هـذا بخلاف الموت حيث إنّه ارتحـالٌ من عـالمٍ إلى عـالم، بـل من الفنـاء إلى البقـاء، فلاـ مانع من هـذه الحيثيه اجراء الاستصـحاب واثبات حجيّته حتى للتقليد الابتدائى، هذا.

ولكن التحقيق أن يقال: وإن كان الأمر بالنسبه إلى الرأى من حيث ذاته كما ذكروه، كما نرى فى مثل الطبيب والمهندس، إلاّ ان حقيقه الأـمر فى التقليـد وجـوازه ليس هـو مجرد وجود السـابق للرأى القـائم بحيـاه المجتهـد قبـل موته، بـل الملاـك فى جوازه والرجوع إلى المجتهـد فى فتواه هو وجود رأيه بالفعـل، أى يجب أن يصـدق عليه أنّه ذا رأى واجتهـادٍ الآـن، لا ما كان كـذلك سابقـاً، فبالنظر إلى ذلك لا اشـكال فى أنّه لا يصـدق على الميّت فعلاً أنه كـذلك حتى يجوز للمبتـدى الرجوع إلى رأيه وفتواه. ففى مثـل هـذا لا نحتاج إلى الاستصـحاب، لأنه لم يثبت كونه ذا رأى بالفعل بل حتى يُستصـحب، غايته اثبات حجيّه رأيه وفتواه السابق على موته لمقلديه، ولمن أدرك حياته، فعليه يعدّ كلام هذا المحقق بالنسبه إلى التقليد الابتدائى صحيحاً هذا أوّلاً.

وثانياً: لو سلّمنا صدق وجود الرأى له بالنسبه إلى حال موته لدى العقلاء، وسلّمنا قيام الوحده بين القضيتين هنا حتّى يصحّ اجراء الاستصحاب فى حقّه، ولكن نقول إنّ بناء العقلاء وحكمهم على بقاء الرأى وحجيته لا تكون مطلقا، حجه

بـل إذا ثبت الامضـاء من الشـارع فيمـا لو كـان بمرأى الشـارع ومنظره وثبت عـدم المنع عنه كـان ذلك حينئـذٍ كافياً فى صـحّته، والحال أنّ الأمر هنا ليس كـذلك لأن الأدله - بظهورها كما اُدّعى، أو بالاطلاق من الأخـذ بالقـدر المتيقن فى الدليل اللبّى وهو الاجماع، أو الاتفاق المنقول لولا المحصّل - قائمه على عـدم جواز التقليـد الابتدائى عن المجتهد الميت، وهذا يكفى فى صـحه دعوى المحقّق الخراسـانى، بـل ما ذكرناه ثانياً والموافق مع ما ذهب إليه جماعه من الاعلام كالمحقق الخمينى والخوئى وغيرهما كافٍ لبطلان الدعوى.

وبالجمله: ثبت ممّا ذكرنا صـحه هذا الاشـكال فى استصـحاب المفتى والمستفتى، إمّا لعدم وجوده وعدم امكان جريانه، أو لعدم حجيته هنا بالنسبه إلى التقليد الابتدائى.

جواز الاستمرار فى تقليد الميت

اختلف الأعلام فى حكم هذه المسأله من القول بالجواز مطلقاً، أو العدم مطلقاً، أو التفصـيل بين المسائل التى قد قلّده فيها وعَمل بها فى حال حياه المعنى وبين ما لم يقلـده أو لم يعمل بها، بل الاقوال فى التفصـيل أكثر من هذا، فقد أضاف بعضـهم فى الجواز بمـا إذا كـان متـذكراً للمسائـل ولولم يعمـل بها، وبعضـهم إلى ما لو قـد عمل أو تـذكّر أو قرأ حتّى ولو نسـى، بل حتّى ولو أخذ رسالته العلميه للتقليد لكنه لم يعمل كافيه فمات المقلَّد، وما أشبه فيجوز البقاء وإلاّ فلا.

أقول: العمـده فی البحث هنـا هو أصـل الجواز بالبقـاء عن طریق الاستصـحاب، وذلک بعـد ما ثبت قیام الأدله اللفظیه وغیرها من السیره والعقل وغیرها علی ذلک، والبحث الآن عن امکان جریان أصل الاستصحاب لاثبات جواز البقاء، أم أنه لا مجال لجریانه، وأن المرجع عنـد الشک فی البقاء إلی أصاله عـدم الحجیه التی هی الأصل المسـلّم عنـد الشک فی الحجیه والتعیینیه والتخییریه، فنقول:

یقتضـی أن نتعرّض بدواً لقول صاحب «الکفایه» قدس سـره حیث إنّه من القائلین بعدم جواز البقاء علی التقلید بعد الموت لأجل فقـدان الـدلیل علیه حتّی الاستصـحاب، حیث نـاقش فی امکـان جریـان الاستصـحاب، فلاـ بـأس حینئـذٍ بنقـل کلاـمه، قال: (وامّا الاسـتمراری فربما یقال بأنه قضیه استصحاب الأحکام التی قلّده فیها، فإن رأیه وان کان مناطاً لعروضها وحدوثها، إلّا أنه عرفاً من اسباب العروض لا من مقوّمات الموضوع والعروض.

ولکنه لا یخفی أنّه لا یقین بالحکم شـرعاً سابقاً، فإنّ جواز التقلید إنْ کان بحکم العقل وقضیه الفطره کما عرفت، فواضحٌ فإنه لا یقتضـی أزیـد من تنجیز ما أصابه من التکلیف، والعُـذر فیما اخطأ، وهو واضـح وإنْ کان بالنقل فکذلک علی ما هو التحقیق، من أنّ قضـیه الحجّیه شـرعاً لیست إلّا ذلک لا انشاء أحکام شـرعیه علی مؤدیها، فلا مجال لاستصـحاب ما قلّده لعدم القطع به سابقاً، إلّا علی ما تکلّفناه فی بعض تنبیهات الاستصحاب فراجع، ولا دلیل علی حجّیه رأیه السابق فی اللّاحق).

أقول: لا بأس هنا بذکر ما قاله قدس سره هناک لکی یتّضح المسأله لأهل العلم، وما

تكلّفه هنـاك هو مـا قـاله فى التنبيه الثانى من تنبيهات الاستصـحاب - وهو تنبيهٌ عقـده لتصـحيح استصـحاب الأحكام التى قامت عليهـا الطرق والأمـارات، بنـاء على مبنـاه بكـون المجعـول هو مجرد المنجزيه عنـد الاصـابه والعـذريه عنـد الخطـا دون الأحكـام الظـاهريه - : (وهو كفـايه الثبوت التقـديرى فى صـحه الاستصـحاب من دون حاجه إلى احراز الثبوت فى السابق بالقطع واليقين، فنستصحب الأحكام الواقعيه على تقدير ثبوتها واقعاً، فتكون نتيجه الاستصحاب هى مجرد الملازمه بين الثبوت والبقاء. فإذا قامت الحجّه على الثبوت، كانت حجّه على البقاء أيضاً، للملازمه التعبّديه بينهما بوسـيله الاستصـحاب). هذا حاصل كلامه على حسـب ما قرّره المحقّق الفيروزآبادى(۱).

ثم قال: (وأمّا بناء على ما هو المعروف بينهم من كون قضيه الحجيّه الشرعيه جعل مثل ما أدّت إليه من الأحكام الواقعيه التكليفيه أو الوضـعيه شـرعاً فى الظاهر، فلاستصـحاب ما قلّده من الأحكام، وإنْ كان مجال بدعوى بقاء الموضوع عرفاً، لأجل كون الرأى عند أهل العرف من أسباب العروض لا من مقوّمات المعروض.

إلّا أنّ الانصاف عـدم كون الدعوى خاليه عن الجزاف، فإنه من المحتمل لولا المقطوع أنّ الأحكام التقليديه عندهم أيضاً ليسـت أحكاماً لموضوعاتها بقول

۱- عنايه الأصول: ۶ / ۳۸۲.

مطلق، بحيث عدّ من ارتفاع الحكم عندهم من موضوعه بسبب تبدّل الرأى ونحوه، بل إنّما كانت أحكاماً لها بحسب رأيه، بحيث عـدّ من انتفـاء الحكم بانتفاء موضوعه عنـد التبـدّل، ومجرّد احتمال ذلك يكفى فى عـدم صـحّه استصـحابها، لاعتبار إحراز بقاء الموضوع ولو عرفاً، فتأمّل جيّداً.

هـذا كلّه مع امكـان دعوى أنّه إذا لم يجز البقـاء على التقليـد بعـد زوال الرأى بسـبب الهَرم أو المَرض اجماعـاً، لم يجز فى حـال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمّل)(۱).

أقول: وفى كلامه مواقع للنظر:

الأوّل: فى ما قاله من عدم اليقين بالحكم السابق شرعاً على القول بكون جواز التقليد كان بحكم العقل وقضيه الفطره.

وجه النظر: إنّه لا اشكال فى قيام حكم العقل بلزوم رجوع الجاهل إلى العالم، وقد تحقّق هذا فى زمان حياته، بل قد ثبت بواسطه ذلـك الحكم العقلى بوجـوب الرجـوع وجـوب الرجـوع إليه شـرعاً على القول بالملازمه بين حكم العقـل والشـرع، فقبـل موت المجتهد لا اشكال فى وجود وجوب الرجوع إلى العالم عقلاً، بل وشرعاً، غايه الأمر وقع الكلام فى الآن - أى بعد موت المجتهد - فى أنّ العقل هل يحكم بتعيّن العدول عنه إلى الحىّ، أم لا؟ فاثبات الوجوب بالعدول من العقل مشـكلٌ جدّاً وإنْ شـئت فاختبر نفسك فى مثل المريض والمعالِج، حيث أنّ الطبيب

۱- كفايه الأصول: ج۲ / ۴۴۴.

إذا مـات بعـد أخـذ النسـخه منه لمعـالجته، هـل يحكم العقل بوجوب الرجوع إلى الحىّ بمجرد موته، أم يبقى على العمل بما فى النسـخه فى معـالجته، خصوصـاً إذا علم بأبصـريّه الميّت عن الحىّ مع الاختلاف فى معالجتها؟ فلازم ذلك هو وجوب البقاء على تقليـد الميت لو كان أعلم، وجواز العدول عنه إلى الحىّ لو كان مساوياً، ووجوب العدول لو كان الحَىّ أفضل واعلم، ففى ذلك لا يفرّق عنـد العقل فى التقليد بين الحىّ والميّت. فدعواه بعدم وجود اليقين بالحكم من حيث العقل حال الحياه حتّى يستصـحب لما بعد الموت، ليس بجيّدٍ على القول بالملازمه. بل وهكذا بناءً على عدم القول بها من حيث وجود حكم العقل حال الحياه، إلاّ أنّه إذا مـات لاـ يمكن اجراء حكم العقل لما بعـده، لأجل أنّ حكم العقل لا يكون الاّ فيما أحرز وجود موضوعه، فمع الشك فيه يسـاوق لعـدم حكمـه. كمـا لاـ يمكن اجراء حكم الاستصـحاب فيه لولاـ دليـل النقـل، لأـن الاستصـحاب إنّمـا يجرى فى الحكم الشرعى، أو موضوعٍ ذى حكم شرعى، وكلاهما مفقود فى المقام، لولا دليل نقلى يدلّ على الحكم الشرعى كما لا يخفى.

والثانى: لو كان الدليل على وجوب التقليد هو النقل من الآيات والروايات، فقد أورد المحقق المذكور أنّ الدليل لا يقتضى أزيد من الحجيه، وهو بمعنى المنجزيّه لـدى الاصـابه والعـذريه لـدى الخطـاء، فلاـ حكم ظاهرى شـرعى فى حال الحياه حتّى يتعلق به اليقين، ويستصحب لما بعد الموت. ففيه اشكالٌ من حيث المبنى والبناء.

أمّا الأوّل: فلما قد مضى فى محلّه بأنّ الحق هو أنّ مقتضى مفاد الأمارات والطرق ومؤداها، هو الحكم المجعول الشرعى بجعل حكم مماثلٍ للحكم الواقعى من التكليفى أو الوضعى فى مورده، كما عليه المشهور، فاجراء الاستصحاب فى هذا المورد ثابت واضحٌ لا غبار عليه لتماميه أركانه من اليقين بالحكم الشرعى الثابت حال الحياه، والشك فيه لأجل الموت، فيستصحب، فيصحّ أن يقال: إنّ صلاه الجمعه كانت واجبه حال حياته بواسطه رأيه بذلك، والآن نشكّ من جهه احتمال كون بقاء الرأى بوجوده الفعلى دخيلًا فى ثبوت الحكم لا بوجوده السابق، فيستصحب ويحكم بالبقاء حتّى لما بعد الموت.

وأمّا الثانى: أى من حيث البناء والتسليم لما اختاره المصنّف من كون مقتضى الأمارات والطرق هى المنجزيّه والمعذريّه، فإنّه نقول بصحه جريان الاستصحاب أيضاً، لأن اللازم فى الاستصحاب ليس إلّا وجود وحده القضيه المتيقنه مع القضيه المشكوكه، ولا فرق فى اليقين الموجود فى القضيه المتيقنه بين كونه يقيناً وجدانياً أو تعبّدياً تنزيلياً، لأن دليل اعتبار الأمارات والطرق يعدّ حاكماً على دليل الاستصحاب الذى يدلّ على اعتبار وجود اليقين السابق، ونتيجه الحكومه هى جعل اليقين الذى هو الأعمّ من الوجدانى والتعبيدى والتنزيلى، فاليقين هنا المتعلق بالحكم كان تعبّدياً شرعيّاً وثابتاً قبل الموت، وبعد عروض الموت يشك فى بقائه لأجل الشك فى كيفيّه دخالته، بأن يكون الحياه من الحالات أو من المقوّمات، فيستصحب ويُحكم ببقاء ذلك اليقين التعبّدى، وهذا

المقدار من الاتّحاد بين القضيتين يكفى فى صحه جريان الاستصحاب، وعليه يكون المراد من الحكم الشرعى اللازم فى الاستصحاب هو الحكم الأعم من الحكم الواقعى المعلوم بالوجدان، أو الحكم التعبّدى التنزيلى بواسطه الطرق والأمارات، الذى يفيد المنجزيّه عند الاصابه والمعذّريه عند الخطاء، كما لا يخفى.

الثالث: لو سلّمنا ما قرّره المصنف من عدم وجود تعلّق اليقين بالحكم الشرعى السابق حتّى يستصحب، نقول: يلزم منه عدم صحه جريان الاستصحاب فى الأحكام الشرعيه الثابته بالطرق والأمارات حتّى فى غير المقام أيضاً، وانحصار جريانه فى الأحكام الشرعيه الثابته باليقين الوجدانى فقط إلّا الالتزام بسدّ باب الاستصحاب فى كثيرٍ من أبواب الفقه وما تكلّف رحمه الله ببيانه فى التنبيه الثانى من تصوير البقاء تقديراً ليس بحكمٍ شرعى ولا موضوع ذى حكم شرعى حتّى يجرى فيه الاستصحاب، لأن ما يدلّ على الثبوت ليس بحكمٍ واقعى، بل تعبّدى تنزيلى لكونه ثابتاً بدليل الأماره والطرق، والمفروض - بحسب المختار - أنّه لا يقتضى أزيد من المنجزيّه والمعذريّه عند الاصابه والخطاء، فأى حكم يستصحب؟! وهل يمكن الالتزام بما تكون نتيجته سدّ باب العمل بالاستصحاب؟! والجواب واضح.

الرابع: ما قاله رحمه الله من أنّ الأحكام التقليديه التى تثبت بالرأى لموضوعاتها كوجوب صلاه الجمعه حيث يتعلّق هذا الوجوب بالصلاه من خلال رأى المجتهد، تعدّ من الحيثيات التقييديه لا التعليله، ومن المقومات للموضوع لا من الحالات

- كما ادّعاه صاحب «الكفايه» بالاحتمال أو القطع - غير معلوم بعـد فرض تسـليم عدم البقاء للرأى بعد الموت، لأنه من الواضـح أنّه لو ثبت من دليـل خـارجى كون جواز التقليـد عن المجتهـد يـدور مـدار بقـاء الرأى بنظر العرف بالفعل، أى من كان صاحب اجتهاد ورأى بالفعل، فلا اشكال حينئذٍ أنه بعد زوال رأيه بالموت أو تبدّله إلى رأى آخر لا يصحّ تقليده لمجرد أنّه كان ذو رأى سابقـاً بـالنظر إلى ذلـك الرأى وزال، وامّـا لولـم نجـد دليلاًـ على ذلـك، وشـككنا فى دخالته على نحو الواسـطه فى الثبوت حتّى يسـتلزم بقـاء الحكم بعـد زوال الرأى، أو الواسـطه فى الثبوت والبقاء حتّى يسـتلزم انتفاء الحكم بانتفاء موضوعه وهو الرأى عرفاً، فنستصـحب ونقول: إنّ صلاه الجمعه فى حال حياته كان واجباً لمقلّده قطعاً، وبعد موته نشك فى بقائه فيستصحب لأنّ الموضوع كـان صـلاه الجمعه، والحكم هو وجوبهـا، والرأى هو الواسـطه، فنحتمـل أنّ الحيـاه التى كـانت تعـدّ مقومه لبقـاء الرأى، هى من الحالات المتبادله للموضوع، فلا خلل حينئذٍ فى أركان الاستصحاب، كما لا يخفى.

أقول: هـذا، مع أنّه لولاـ احتمال كون الرأى من مقوّمات موضوع الأحكام عرفاً، وكان بنظر العرف زائلًا بالموت، ربما ناقشـنا فيه أيضـاً باعتبـار أنه قـد يزول رأيه بـالموت لأجل تبـدّله بانكشاف أن حكمه كان على خلاف الواقع وذلك بعـد رفع الحجاب عنه بـالموت ومعرفته ببطلاـن حكمه فى تلـك النشأه، هـذا إنْ كان الحكم مخالفاً للواقع وإن فرض كونه مطابقاً للواقع، فإنه برغم مع ذلك لا يجرى فيه الاستصحاب، لأن اعتقاد المجتهد بالحكم لا يخلو: إمّا ظنى أو قطعى:

فالأول: قد ارتفع قطعاً لكشف الغطاء عنه بالموت، فإن كان خطأ فمعلومٌ، وإن كان مطابقاً للواقع يثبت الحكم جزماً ويقيناً وليس بالظن، وحينئذٍ وعلى كل تقدير زوال الظن يكون مقطوعاً.

اللّهم إلاّ ـ أن يقال: إن التفاوت بينه وبين القطع ليس إلاّ بالشدّه والضعف، فتبدّله باليقين لا يوجب ارتفاعه، بل موجبٌ لتأكّده لكنه ممنوع، ضروره أنه عباره عن الرجحان المحتمل نقضيه، وهذا مع العلم متضادٌ كما لا يخفى.

وان كان اعتقاد المجتهد بالحكم قطعاً، فهو أيضاً مشكوك البقاء، لكون بقائه على تقدير مطابقته للواقع وهى مشكوكه.

وبالجمله: فكأنّه أراد القول إنه ليس للاستصحاب حينئذٍ وجه، لأجل عدم وجود يقين سابق متعلق بالحكم حتّى يستصحب، لما ثبت له من عدم انطباق حكمه مع الواقع مع أنّه على تقدير مطابقته للواقع لا يجرى دليل التعبد أيضاً لكى يصحّ منه الاستصحاب، وذلك للقطع بكونه هو الحكم الواقعى على ذلك التقدير، ولا معنى لايجاب التعبد بالواقع فى ظرف القطع به، لأنّ دليل التعبد إنّما يجرى فى مورد القطع الفعلى من المجتهد مع شك المقلد بمطابقته للواقع وعدمها، لا ـ فى مورد القطع التقديرى فيه مع اليقين الفعلى بمطابقته مع الواقع، وقطع المقلد بكون اعتقاد المجتهد غير قابل للانكار، وذلك للقطع بعدم تحقّق الجهل المركب فى ذاك المقام، فيُعلم حينئذٍ بأن الاعتقاد إمّا زال قطعاً، أو أنّه على تقدير بقائه مطابقٌ للواقع، وعلى كلا التقديرين لا يبقى موردٌ للاستصحاب: إمّا من جهه القطع بارتفاع

الموضوع، أو من جهه عدم صحه ایجاب التعبّد هذا کما عن المحقّق الاصفهانی قدس سره فی «منتهی الأصول»(۱) مع تقریر وتوضیح منّا.

بل قیل: لعلّ ذلک هو وجه الفرق:

بین الشک فی بقاء الرأی فیما إذا احتمل تبدّل رأیه وکشف الخطاء له، حیث عند الشک یستصحب بقاء الرأی، ویترتّب علیه آثاره من الحجیّه وغیرها.

وبین الشک فی بقاء الرأی بعد الموت، لاحتمال کشف الخطاء له بالموت، وعدم خطائه، فیبقی رأیه، فلا یجری فیه الاستصحاب، لما قد عرفت من عدم احراز الموضوع هنا، وعدم امکان الحکم بالتعبّد بعد کشف الواقع.

وهذا المقدار من الفرق یکفی فی جواز جریان الاستصحاب فی الأول دون الثانی، هذا.

ولکن قد أجاب عنه المحقق البروجردی: - صاحب کتاب «نخبه الأفکار» - بقوله: (لا قصور أیضاً فی استصحاب بقاء الرأی السابق عند الشک فی زواله بالموت، وتبدّله بانکشاف کونه علی خلاف الواقع فی تلک النشأه، لولا شبهه کونه بانظار العرف متقوّماً بحیاته وبدنه العنصری فی النشأه الدنیویه، لکون الموت عند العرف منشأً لانعدام المیت ورأیه، فإنه کما یجری فی الرأی استصحاب البقاء عند الشک فی زواله وتبدّله فی ظرف الحیاه، ویترتّب علیه آثاره من الحجیّه وغیرها،

۱- منتهی الأصول: ۴۱۲.

کـذلک یجری فیه الاستصـحاب عند الشک فی زواله فی ظرف بعد الموت، إذ لا فرق بینهما إلّا من حیث کون منشأ الشک فی تبـدّل الرأی فی ظرف الحیـاه احتمـال ظهور خطـائه فی المـدرک بنظره من حیث عثوره علی مـا لم یعـثر علیه أوّلاً من قرینهٍ أو معـارضٍ أرجـح بنظره وغیرهمـا، وفی التبـدّل فی ظرف بـالموت احتمـال انکشـاف کـون مـؤدّی المـدرک علی خلاـف الواقع، لانکشاف الواقع لدیه فی تلک النشأه، وهذا المقدار لا یوجب فرقاً بینهما فی جریان الاستصحاب.

وتوهّم: کفـایته لأجـل کون الانکشـاف بالخلاف فی الموت بمنشأه مسـلماً قطعیاً، إلّا أنه یحتمل کون الرأی الأوّل مطابقاً للواقع، بخلاف التبدّل بکشف الخطاء فی الحیاه، حیث لا یکون التبدّل إلّا بانکشاف کونه مخالفاً للواقع.

فممّا لا ینبغی أن یُصـغی إلیه، کیف وکثیراً ما یکون تبـدّل رأی المجتهد فی حیاته بالقطع الوجدانی بمخالفه الرأی الأوّل للواقع) انتهی محل الحاجه من کلامه(۱).

أقول: لا یخفی عـدم تمامیه هـذا الجواب، لوضوح الفرق بین الموردین، لأن الرأی السابق قـد بالموت زال قطعاً علی أی تقـدیرٍ، سواءٌ خالف الواقع أو طابق، ففی الأوّل واضـح، وفی الثانی أیضاً لعـدم وجود الحکم التعبدی الظاهری، وتبدّله إلی الواقعی، وإنْ کـان مطابقاً له، فلاـ یبقی موضوع المستصـحب حینئـذٍ، فکیف له أن یستصـحب عـدم وجود الشـک فیه، بـل القطع بـالزوال فیه موجودٌ، بخلاف صوره

۱- نخبه الافکار: ۲۶۲.

تبـدّل الرأى فى الحياه، حيث إنّه مع الشک فى التبـدّل إلى الظن أو القطع بالخلاف، لا يقطع بزواله لاحتمال بقاء رأيه الأوّل على حاله، فبالشک فى الزوال يصحّ فيه اجراء الاستصحاب كما لا يخفى.

وعليه فمقتضـى كلام السيّد قدس سره انكار أصل بقاء الرأى بعد الموت مطلقاً حتّى بالنظر إلى العقل، فضلاً عن العرف، فيكون كلامه ردّاً لصاحب «الكفايه» وكثير من الأصوليين من قبول وجود الموضوع المستصحب لو سلّمنا جريان استصحاب بقاء الموضوع عقلاً أيضاً، حيث اراد السيّد انكار وجود الاستصحاب فى المقام مطلقاً حتى عقلاً، هذا.

ولكن بعد الدقّه والتأمّل يمكن الجواب عنه: بأنّ جريان الاستصحاب فى الأحكام، حتّى على القول ببقاء الموضوع عقلاً صحيحٌ، ويعدّ استصحابه من قبيل استصحاب الكلّى القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلّى.

بيان ذلک: المطلوب واللازم فى المستصحب فى باب الأحكام ليس إلاّ كون الحكم ذا حجّه فى أى موقع كان، من حال حيات المجتهد أو بعد مماته، وهذا المعنى موجودٌ هاهنا، لأنه مادام كونه حيّاً لا اشكال فى أنّ حكمه بوجوب صلاه الجمعه ويعدّ حكماً على مقلّده وحجّه عليه، ولا يخلو حجيّته عن أحد من الأمرين:

۱- أمّا لأجل كونه مطابقاً للواقع، فحجيّته واقعى وإنْ كانت فى الظاهر تعبديّه إلاّ أنه حجّه واقعاً، ولذلک للمجتهد أجران.

وإمّا يكون حكمه مخالفاً له، وبرغم ذلک فهو حجه عليه ظاهراً فقط دون

الواقع، فـإذا مـات نشكّ فى بقاء حجيّته، بأنه إنْ كان الحكم مطابق للواقع فحجيّته باقيه ببقاء الواقع، وإنْ كان مخالفاً فبالموت قد زال وانكشف الخلاف، فيستصحب الحكم الـذى كـان حجّه بنحو الكلى، نظير استصحاب الحيوان الكلّى المردد فى البيت بين البقه المقطوع موتهـا بعـد ثلاثه أيام وبين الفيل المقطوع بقاءه بعـدها، ويحكم ببقائه، فهـذا الاستصحاب يجرى ويكون حجّه بلا اشكال.

وعليه، فلا نسلّم ما ذكره السيّد قدس سره من عدم بقاء الموضوع مطلقاً، سواء كان المقطوع مأخوذاً بنظر العرف أو بنظر العقل، فتأمّل فإنه دقيق.

وبـالجمله: ثبت ممـا ذكرنـا أن اجراء هـذا الاستصحاب الكلّى لحجيه الحكم بقـاءاً لا ـ يثبت إلاّ جواز البقاء على التقليـد من دون اثبات كون هذا الحكم الباقى بالحجّه هو خصوص الواقعى، لأن اثبات ذلك بالخصوص بهذا الاستصحاب الكلى يصبح أصلاً مثبتاً، كما لا يثبت من خلال استصحاب بقاء الحيوان فى البيت الاّ وجود الحيوان فيه بنحو الكلى لا خصوص الفعل، وإلاّ لزم أن يصبح أصلاً مثبتاً كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنظر إلى جريان الاستصحاب هنا، واثبات كون الرأى لحجيه الحكم بمنزله العلّه الثبوتيه لها بنحو الحيثيه التقييديّه، نظير قوله: (لا تُصلّ خلف المحدود) حيث أنّ المحدوديّه واسطه وعلّه لثبوت عدم جواز الاقتداء به دائماً، بخلاف مثل قوله: (لا تصلّ خلف الفاسق) حيث يكون الفسق من الحيثيات التقييديه، فيكون جواز الاقتداء به وعدمه دائر مدار وجود الفسق وعدمه.

بقاء الرأی بعد الموت وعدمه

أقول: الفراغ عن ذلک واثبات امکان اجراء الاستصحاب هنا نصرف عنان الکلام إلی أصل مسأله الرأی وهو: هل یبقی الرأی فی الواقع والحقیقه عقلاً بعد الموت والمرض والهرم والجنون أم لا؟

قد یقال: بعدم بقائه واقعاً وعقلاً بعد زوال القوی الجسمانیه والآلات العنصریه، وإن التزمنا بأنّه من مراتب النفس، لأنّه یعدّ من المدرکات الکلیات لا ـ الاعتقادات الجزئیه کما فی المقام، مع أنه یظهر من کلمات البعض زواله علی نحو حقیقی عند العرف والعقل والحقیقه.

وفیه: لا یخفی ما فیه من الاشکال، لوضوح أنّ الادراکات المتحققه عند المجتهد، وان هی حاصله بتوسیط القوی البدنیه والآلات العنصریه من قوی الواهمه والمتخیّله ونحوهما، إلاّ ـ أنها تعدّ قائمه بالنفس الناطقه الباقیه بعد فناء البدن واضمحلاله، فالقوی المتعلقه بالبدن هی آلات درک النفس فی هذه النشأه، والنفس هی المدرکه لها بتوسیطها، کما تدرک الخارجیه المحسوسه بتوسیط القوی الحسّاسه، فإنه بالنظر إلی الأمور الخارجیه المحسوسه والتدبّر فیها وفی اتفاقها، یحصل للنفس العلم بوجود صانعٍ حکیم، فتتحلّی بذلک بحلیه العارفین، ویصل إلی مقام المقرّبین فی النشأه الآخره، کیف ولولا ذلک - أی بقاء النفس الناطقه مع ادراکاتها العالیه - یلزم زوال العلوم والمعارف الحاصله للانسان فی مدّه عمره بعد

أعقـاب شديـده ومجاهـدات عظيمه، فتبطـل بـذلک الحِکم الالـهيه والعنـايه الربـانيه فی بعث الرُّسـل وانزال الکتب، لوضـوح أنّ الغرض من ذلک ليس إلّا تکميل العباد لأجل المعرفه بالمبدأ والمعاد، وبلوغهم إلی مرتبه الکمال، کما أشير إليه فی قوله تعالی: «وَمَا خَلَقْتُ الْجِنَّ وَالْاِءِنسَ إِلَّا لِيَعْبُـدُونِ» أی ليعرفون، فالمعرفه هی الغايه القصوی فی الحياه الدنيا لتحصـيل ذلک المقام للآخره والعُقبی. وهکذا الحال فی القضايا المتعلقه بالأحکام الشـرعيه المُدَرکه للمجتهد بالاسـتنباط من أدلتها التفصـيله، علميّه کانت أم ظنّيه، حيث يکون قـد حصـل عليها باتعاب نفسه ومن خلال المجاهـده الشديـده، فتبقی فی نفس المجتهـد ببقائها ولا يطرأ عليها الزوال بالموت، إلّا بانکشاف خلافها فی النشأه الاخرويه، التی هی دار الکشف والشـهود، بل ولا تزول أيضاً بمثل الهَرم والنسيان والمرض والجنون والاغماء بل تبقی باقيه فی خزانه النفس، فإذا عادت قـدره الأعضاء لاظهارها بما يظهرها کما نشاهد ذلک فی الاغماء الأدواری أو التخدير العارض للفقهاء والعلماء، حيث أنّه بعد الافاقه ولو بساعهٍ يسـتطيع الاجتهاد والاسـتنباط، وبيان ما فی خزانه نفسه، بخلاف عروض الجنون للجاهل حيث لا يقدر علی شیء.

وعليه، فـالحقيقه أنّ النفس غير متمکنه عنـد عروض هـذه العوارض علی البـدن العنصـری فی هـذه النشـأه من ترتيب الأثر عليها، مکان اشتغالها بتدبير البدن أو التوجّه إلی النشأه أخری کما فی حال النوم ونحوه.

فإذاً ثبت أصل بقاء الرأی فی الحقيقه، وأنه غير فانٍ حقيقهً، إلّا أن بقائه

كذلك غير مفيدٍ للاستصحاب إنْ قلنا بتوقف جريان ذلك على لزوم البقاء في الموضوع عرفاً لا عقلاً كما عرفت فلا نعيد.

الخامس: هو الايراد الذي ذكره المحقق الخراساني في آخر كلامه، بقوله: (هذا مع امكان دعوى أنه إذا لم يجز البقاء على التقليد بعد زوال الرأي بسبب الهرم أو المرض اجماعاً، لم يجز في حال الموت بنحو أولى قطعاً، فتأمّل).

ثم أورد عليه أوّلاً: بأنّه لا مناسبه ولا أولويّه فيه بعد قيام الاجماع على عدم الجواز عند حدوث الهرم والمرض وفقدانه في المقام، بل هناك اختلاف بين الأعلام في حكمه بأقوال عديده، كما عرفت في صدر البحث.

وثانياً: إنّ قياس المقام بذلك قياسٌ مع الفارق، لأن المنع في المقيس عليه ليس لأجل زوال الرأي، بل لأجل أنّ الدليل يدلّ على أنّ من شرائط جواز التقليد وجود العقل وقدرته على الضبط وعدم انهدام رأيه بكشف الخلاف والخطاء، نظير اشتراطه بوجود العداله والايمان في المجتهد، فهذا معتبر فيه، سواءٌ قلنا ببقاء رأيه أو زواله، وعليه فلا يوجب القول بعدم جواز التقليد فيه عدم جوازه هنا، خصوصاً مع ملاحظه وجود فرق فاحشٍ عند العرف بين الموردين، حيث لا يقبّحون تقليد من كان مجتهداً حيّاً وقد قلّده، وهو الآن ميتٌ، كما لا يقبّحون في سائر الموارد، هذا بخلاف تقليد من كان مجنوناً بالفعل فلا يصحّ عرفاً البقاء على تقليده استناداً إلى حال افاقته وعقله.

ولعلّ وجه الفرق أنّهم يرون الموت ارتفاعاً للنفس إلى نشأه أخرى، بخلاف

عروض الجنون والهرم العارض الموجب للنسيان وصيرورته كالصبيان، وكيف كان، فقياس المقام بتلك الموارد قياسٌ مع الفارق جدّاً كما لا يخفى، ولعلّه لأجل هذه الأمور المستعصيه المشكله أمر بالتأمل فى آخر كلامه.

اشتراط موافقه فتوى الميت للحيّ

بعد الوقوف على جميع ما قرّرناه فى مبحث تقليد الميّت من الابتدائى والاستمرارى، وعدم صحته فى الأوّل دون الثانى، لأجل قيام الاجماع على عدم الجواز، وعدم كفايه الأدله من الاطلاقات والأصول على جوازه، بخلاف الثانى حيث لا اجماع فيه على عدم الجواز، مع كفايه الأدله الداله فى الجمله وكذا الاستصحاب على الجواز، بعد كلّ هذا يجب التنبيه إلى أنّ كلّ ذلك إنما يكون فيما إذا لم تكن فتوى الميّت موافقه لفتوى الحيّ، وإلاّ فلا يكون لتقليد الميت حينئذٍ وجه خاصّ، لأنه على كلّ حالٍ يوافق رأى الحيّ واجتهاده، فالعمل على طبقه يوافقها، ولا تجرى فيه شبهه احتمال كونه خلاف الواقع، كما لا يخفى.

وأمّا لو علم المخالفه تفصيلاً أو اجمالاً، ففى مورد التقليد الابتدائى قد عرفت عدم الجواز مطلقاً، أى سواءٌ كان الحيّ أعلم من الميت أو بالعكس، أو كانا متساويين، لما تقدّم من اعتبار الحياه فى المفتى بالنسبه إليه.

وأمّا فى صوره البقاء: ففى صوره العلم بأعلميّه الحيّ، فلا اشكال فى وجوب العدول إليه، ولو قلنا بعدم شرطيه الحياه فى المفتى، لما قد عرفت من العلم

واليقين بحجيه مثل هذا المفتى حينئذٍ، بخلاف الميّت.

وأمّا لو علم باعلميّه الميّت عن الحيّ، فهل يجب البقاء عليه كما عليه عددٌ من الاعلام، منهم السيّد الخوئى قدس سره وبعض من عاصرناه أم لا؟

الحق الموافق للتحقيق هو جواز البقاء لا وجوبه، لأنه القدر المتيقن من سيره العقلاء والبناء على جريان الاستصحاب من العمل بما كان، خصوصاً مع ملاحظه ظهور الأدله الداله على الرجوع إلى الحيّ كما عرفت تفصيلاً، بلا فرق فيما قلنا من الجواز بين كون فتوى الحيّ غير الأعلم مطابقه للاحتياط وعدمها، لعدم كفايه الأدله على الوجوب، مضافاً إلى ما عرفت منّا من عدم امكان تحديد موضوع الأعلميّه بالنظر إلى موارد أبواب الفقه، لأنا نعلم بوجود الفارق فى علميه الأعلام بالنسبه إلى أبواب الفقه من العبادات والمعاملات، وتفاوت الأسباب الموجب لذلك من سرعه الفهم وقوه الذهن ومده التلمذه وغيرها، وعليه فدعوى أنّ الأرجح هو الرجوع إلى الحيّ ولو كان غير أعلم من الميّت ليست بمجازفه.

نعم، إن قلنا بوجوب تقليد الأعلم، وكانت اعلميته حال حياته محرزه له فمات، فحينئذٍ له أن يستصحب ذلك الوجوب، ولكن ذلك يجوّز له الرجوع إلى الحيّ بواسطه دعوى قيام الاجماع على حرمه البقاء هنا، الموجب لدعوى الجواز واللّه العالم.

وممّا ذكرنا ظهر حكم ما لو كانا متساويين: ومما ذكرنا آنفاً يظهر حكم التساوى فى العلميّه، حيث يكون العدول إلى الحيّ أرجح حتّى مع فرض امكان

العمل بالاحتياط، فضلاً عمّا لا يمكن، خلافاً للسيّد المزبور حيث حكم بوجوب الاحتياط مع امكانه، ومع عدمه أو مع عدم وجوبه، للاجماع المدّعى فى كلام الشيخ، قال: (يجب البقاء لدوران الأمر بين التعيين والتخيير فى الحجّه، ويحكم العقل بالتعيين) مع أنّ هذا الأصل يقتضى خلاف ما ادّعاه، لما قد عرفت سابقاً من توافق العلماء على العدول إلى الحىّ، والاشكال إنّما كان فى مقام اثبات الدليل على جواز البقاء من الأدله والاستصحاب، لاحتمال شرطيه الحياه فى المفتى، فلا نعيد.

اشتراط العمل بفتوى الميت

الكلام فى أنّه على القول بجواز البقاء على مختارنا ومن اتفقنا معه فى هذا الحكم من الأعلام كالمحقق الخمينى قدس سره - بل مقتضى اطلاق كلام السيّد فى «العروه» من الحكم بجواز البقاء بلا تفصيل فى أقسامه، ولعلّه ظاهر أكثر أصحاب التعليق عليها لعدم وجود حاشيه مخالفه لهم فى المقام - أو على القول بالوجوب، كما عليه سيدنا الخوئى قدس سره : هل موارد الجواز والوجوب هى المسائل التى قد عمل بها المقلّد فى حال حياته، أو يجوز أو يجب مطلقاً ولولم يعمل بها، بل حتّى ولولم يتذكرها بل يكفى تقليده عنه فى حال حياته ولو بأخذ رسالته العلميه والالتزام به؟

فيه خلافٌ، ذهب جماعةٌ مثل سيدنا الخوئى وبعض آخر إلى الأخير، ولكن الأقرب والأقوى هو الأوّل كما عليه السيّد البروجردى فى «حاشيته على العروه» لما قد عرفت منا فى صدر البحث بأن التقليد ليس مجرد الالتزام، بل الالتزام

المصاحب للعمل والعمل ركن فی أصل تحققه وفی استمراره، لأنّه إذا لم یوفّق بالعمل فی حال حیاته تأتی فیه شبهه کونه من التقلید الابتدائی، فیکون الحکم فیه بالجواز مخالفاً للاحتیاط.

وما قیل: فی الاشکال علی شرطیه العمل - کما فی «مصباح الأصول» للمحقق الخوئی قدس سره - من أنّه لم یرد عنوان البقاء علی تقلید المیت فی لسان دلیل لفظی حتّی نتکلم فی مفهومه، وأن البقاء هل یصدق مع عدم العمل فی حال حیاه المفتی أم لا یصدق، بل حکم جوازه من حیث العمل وعدمه تابعٌ للمدرک، فحینئذٍ:

إن کان مدرکه الاستصحاب فهو یقتضی حجیه فتواه مطلقاً، عمل المکلف بها حال حیاته أم لم یعمل، لأن حجیّه فتواه علی العامی حال حیاته لا تتوقف علی العمل بها فتستصحب.

وإنْ کان المدرک هی السیره العقلائیه القائمه علی رجوع الجاهل إلی العالم، فعدم اشتراط العمل فی جواز البقاء أظهر، فإنّ السیره جرت علی الرجوع مطلقاً، سواء عمل أم لم یعمل، ولم یردع عنها إلاّ فی خصوص التقلید الابتدائی. وکذلک کان الکلام إذا اعتمدنا فی جواز البقاء علی الاطلاقات الدالّه علی حجیه فتوی العالم، حیث یدلّ علی ذلک، سواءٌ عمل أم لا، واطلاقها ینفی اعتبار العمل بفتواه قبل موته فی جواز العمل بها بعد موته، مع کون التعلّم والأخذ فی حیاته.

فتحصّل: إنّ جواز البقاء علی تقلید المیّت، غیر متوقفٍ علی العمل، وإنْ قلنا

بکون التقلید عباره عن العمل) انتهی کلامه بتلخیص منها(۱).

نجیب عنه: بأنه لا یخفی ما فیه من الاشکال، لما قد عرفت فی صدر البحث عند بیان معنی التقلید بأنّه لیس خصوص الالتزام بدون العمل، ولا ـ العمل بلا ـ التزام، بل هو عباره عن الالتزام مع العمل فی التقلید عن الحیّ، فإذا صار الموضوع من أوّل الأمر مضیقاً، فلا یکون المستصحب حینئذٍ أیضاً إلّا هذا الموضوع المضیّق، وعند الشک یقال: کان التقلید بصوره الالتزام مع العمل حال الحیاه جائزاً قطعاً، وبعد الموت نشک فی جوازه فیستصحب ذلک التقلید، ولازمه جواز البقاء فی خصوص ما التزم وعمل به لا مطلقاً.

ومن ذلک یظهر أنّ السیره الموجوده فی التقلید الکذائی، هی مع جمیع الخصوصیات من الالتزام والعمل بها، وهی الممضاه عند الشرع ولم یردع عنها لا مطلقاً، هذا فضلاً عن أنه القدر المتیقن من الدلیل لکونه دلیلاً لبّیاً، والزائد علیه یحتاج إلی دلیل وهو هنا مفقود.

کما أنّ الاطلاقات لو سلّمنا دلالتها فهی لا تدل إلّا علی أصل جواز التقلید، حیّاً کان أم میّتاً، وأمّا تحدید معنی التقلید فلابد فیه من الرجوع إلی العرف والمتشرعه، وهو لیس إلّا ما ذکرنا. نعم، عند من ذهب إلی أنّ التقلید یکفی فی تحقّقه مجرد الالتزام مع العمل بصرف الوجود، ولو فی مسأله واحده، أی یصیر

۱- مصباح الأصول: ج۳ / ۴۶۴.

الشخص متصفاً بالتقليد ولولم يعمل بشيءٍ من مسائله إلاّ في مسأله واحده، فحينئذٍ يجوز لمثله أن يقول بما ذكره، لأنّ المستصحب حينئذٍ عنده نفس تحقّق التقليد، وهو حاصلٌ بمجرد الالتزام والعمل ولو بمسألهٍ واحده، فيستصحب وعليه، فلا يصحّ ما قاله في ذيل كلامه بأن (جواز البقاء غير متوقفٍ على العمل، وإنْ قلنا بكون التقليد عباره عن العمل)، فإذاً الاشكال على كلامه وارد على كل تقدير، كما لا يخفى على المتأمل العارف.

أقول: هنا تنبيهات التعرّض لها:

التنبيه الأول: بعد الاحاطه بما نبّهنا عليه في المبحث الأنف أنّ التقليد عباره عن الالتزام مع العمل، دون الالتزام المجرّد، يظهر هنا حكم مسأله أخرى التي تعدّ من متفرعات هذا الأصل، وهو أنّه: لو قلنا بالحرمه في باب العدول من الحيّ إلى الحيّ المتساوي، ولو لأجل الاجماع أو لغيره من الأدله، فاللازم حينئذٍ في هذا الفرع حرمه العدول عن المجتهد الأوّل إلى الآخر المساوي، فيما إذا قلّده بالعمل لا مطلقاً، إذ يجوز لمن التزم بالتقليد ولكن لم يوفّق إلى العمل الرجوع إلى مجتهدٍ آخر، سواء كان مساوياً له أو أفضل، بل إلى المفضول إنْ قلنا بجوازه مع وجود الأفضل، كما أنّه لا يجوز لمثل هذا الشخص البقاء على تقليده لو مات المجتهد قبل العمل بمسائله وبعد الالتزام، حيث لم يتحقّق التقليد المعتبر له حتّى يستصحب، كما لا يخفى.

التنبيه الثاني: بقي هنا أن نشير إلى كيفيّه جريان الاستصحاب واثبات جواز

البقاء على تقليد الميت، وبرغم أنّ جماعه من الاعلام تصدّوا لشرح ذلك، لكن نتعرض للتقرير الذى ذكره استاذنا المحقّق السيد الخمينى قدس سره فى رسالته وتقريراته، وهو أوضح وأتمّ فى البيان من غيره، فإنّه - بعد ما بيّن جريان الاستصحاب بالنسبه إلى الأحكام حال الحياه بملاحظه الاراده الجديّه الحاصله من الشارع والمتعلقه بالحكم، ولولم يكن متّبعاً للأمر الشرعى، وأجاز اجراء الاستصحاب على هذا التقدير - قال ما نصّه: (ويمكن الجواب أيضاً فى بعض موارد جريان الاستصحاب، بأنّه لا ريب فى أنه يستكشف من اتفاق العلماء واطباقهم على التخيير فى المجتهدين المختلفين فى الفتوى، المتساويين فى الفضل، فى تقليد أيّهما شاء، مع أنّ مقتضى حكم العقل جزماً والقاعده العقلائيه هو التساقط، كما فى كلّ حجهٍ معتبرهٍ من جهه الطريقيه والكاشفيه عن الواقع، وجود نصٍّ معتبر عندهم عليه، أو وصول هذا الحكم من الأئمه عليهم السلام يداً بيد كشفاً جزمياً، ولذا حكموا بالتخيير، لا وجوب الاحتياط مع عدم جواز الرجوع إلى البرائه. وبعد موت هذين المجتهدين يُشكّ فى بقاء هذا التخيّير الشرعى المستكشف من اجماعهم وعدمه، فيستصحب، سواءٌ أخذ فتوى أحدهما فى زمان حياتهما وعمل به أم لا، ولكن أدرك زمان حياتهما، فينتج ذلك التفصيل بين ما لو ادرك زمان حياتهما - أى المجتهدين المتساويين فى العلم - وعدمه، بجريان الاستصحاب فى الأول فقط دون الثانى، فيجرى الاستصحاب المذكور فى قسمٍ واحد من الابتدائى، وهو ما إذا أدرك زمانهما، إلاّ أنّ الاجماع قائم على عدم جواز تقليده

الابتدائی مطلقاً. والتحقیق الذی یمکن الاعتماد علیه فی مقام التصدیق والاثبات، هو هذا التفصیل، لاقتضاء الاستصحاب المذکور له، أو أنّه لابدّ من ملاحظه أدله المسأله) انتهی محل الحاجه(۱).

أقول: إنّ ما ذکره من التفصیل فی جریان الاستصحاب فی الحکم الشرعی التخییری الموجود فی حال حیاه المجتهدین المتساویین لما بعد موتهما، إنّما یصحّ فیما لو نسلّم بقاء الحکم التخییری واستمراره حتّی بعد الأخذ بفتوی أحدهما والعمل به، وإلاّ ـ لو التزمنا بأنّ التخییر ابتدائیٌ لا استمراری، فلا یبقی حینئذٍ حکمٌ تخییری حال حیاتهما حتّی یُستصحب لما بعد موتها، إذ یصیر الحکم بعد الأخذ به هو وجوب البقاء علی ما أخذه علی الوجه الذی قد ذکرناه سابقاً، إنْ سلّمنا جریان الاستصحاب فیه، وإلاّ یوجب الحکم بالرجوع إلی الأصل الأوّلی کما علیه من لا یقبل هذا الاستصحاب إمّا لأجل أنّ هذا استصحابٌ فی الأحکام ولا ـ حجّه فیه، أو لعدم بقاء الموضوع وعدم اتحاد القضیتین من المتیقّنه والمشکوکه، أو لأجل کون الشک هنا شکاً فی المقتضی، ولا یکون الاستصحاب عنده حجّه فی هذا المقام، أو لأجل عدم وجود متیقن حکمٍ فی السابق حتّی یُستصحب کما قرّره السیّد الاصفهانی قدس سره ، هذا أوّلاً.

وثانیاً: إنّ ما قرّره المحقّق الخمینی قدس سره إنّما یصحّ إذا فرض تحقّق موتهما معاً،۹.

۱- تنقیح الأصول: ج۴ / ۶۶۹.

فحینئـذٍ یصـحّ للمقلّـد أن یقول إنّ الحکم الثـابت له قبـل موتهمـا فی تقلیـده هو الجواز تخییراً، فالآـن کمـا کـان، وأمّا إذا فرض الفاصـله الزمنیّه بینهمـا فی الموت کمـا هو الغالب خارجاً، فإنه بعـد موت أحـدهما ینتفی حکم التخییر، لانحصار حکم المکلف حینئـذٍ بوجوب ترک تقلیـده والرجوع والأخـذ بـالحکم الصادر من الحیّ، أو التخییر بین هـذا الحیّ وَحیٍّ آخر من المجتهـدین، ومن المعلوم أنّ هذا التخییر غیر التخییر الموجود فی السابق بین هذا الحَیّ وبین من مات.

وکیف کان، لا یبقی حینئذٍ حکمٌ تخییری بعد موت أحدهما حتّی یُستصحب بقائه بعد موت کلیهما.

والنتیجه: هی أنّ هـذا الاستصـحاب غَیر مثمر للثمره فی کثیرٍ من الموارد، لنـدره تحقّقه فی الخارج. نعم، إن فرض وجود کل من القیدین الذین أشـرنا إلیهما، کان اجرائه فی حقه صـحیحٌ، فیصـیر هذا الاستصحاب أیضاً فی جنب استصحاب أصل الحکم بنحو الکلی من القسم الثانی جاریاً فی حقّه، خصوصاً لمن أخذ بفوی أحدهما دون الآخر، کما عرفت فلا نعید.

* * *

هذا ختام بحث الاجتهاد والتقلید الذی أورده المحقّق الخراسانی فی کفایته، وقد فرغت منه یوم الثامن من شـهر صفر المظفر سنه ۱۴۲۲ للهجره النبویّه الشـریفه. لکن بقی هنا بعض المباحث المرتبطه بالاجتهاد والتقلید یقتضـی المقام الحاقه بهذا الکتاب تتمیماً للفائده وتکمیلاً لهذه المسأله الهامّه، ونستعین باللّه ونتوکّل علیه فی اتمامه، واللّه هو الموفّق والمعین».

جواز العدول من مجتهد حیّ إلی آخر

الفرع الأول: یدور البحث فی أنه هل یجوز العدول من مجتهد إلی آخر مساوٍ له فی العلم والفضل مع العلم باختلافهما فی الفتوی أم لا؟

فی المسأله صور وفروض کثیره:

الصوره الأولی: ما لو التزم بتقلید أحدهما وأخذ الفتوی منه لیعمل علی وفقها، ولم یعمل بعد أراد العدول عنه إلی الآخر.

الصوره الثانیه: ما إذا التزم وعمل بفتوی المجتهد الأول فی واقعه مثل ما لو قال بعدم وجوب السوره فی صلاه الظهر فأتی بها بلا سورهٍ، ثم أراد الرجوع إلی الآخر والاتیان بصلاه الظهر مع السوره فی ذلک الیوم ثانیاً علی طبق فتوی الآخر.

الصوره الثالثه: إذا اراد العدول بعد الأخذ بالفتوی والعمل به فی واقعهٍ إلی فتوی الآخر فی واقعهٍ أخری غیر تلک الواقعه من الوقایع الآتیه، مثل اتیان السوره فی غیر تلک الصلاه من الصلوات الآتیه فیما لو کان فتوی الأوّل عدم وجوبها فی الصلاه.

الصوره الرابعه: إذا أراد العدول بعد الأخذ بفتوی أحدهما والعمل به فی بابٍ من أبواب الفقه کباب الصلاه إلی فتوی الآخر فی بابٍ آخر غیر ذلک الباب، مثل باب الصوم مثلاً، أو الأخذ والعمل بفتوی مجتهدٍ فی باب العبادات ومجتهدٍ آخر فی باب المعاملات.

أمّا الصوره الأولی: ذهب المحقق الحائری قـدس سـره وعـددٌ من الأعلام إلی عدم جواز العدول، بل لعل اطلاق کلام السیّد فی «العروه» حیث قال فی مسأله ۱۱: (لا یجوز العدول عن الحیّ إلی الحیّ إلّا إذا کان الثانی أعلم) یشـمل ما فرضـناه، بل ظاهر کثیرٍ من المحققین کالشـیخ الأنصاری وأکثر أصـحاب التعلیق علی کتابه منهم السیّد الخوئی هو عدم الجواز، بل قد ادّعی جماعه قیام الاجماع علی ذلک کما صـرّح بذلک المحقق الحائری قدس سـره واستدلّ علیه بما لا یخلو عن اشکال، فیقول ما خلاصته: (بعد معلومیه أنّ نتیجه حجیه الدلیلین فی المقام هو عدم التساقط، وثبوت حکم التخییر کما علیه المشـهور، بل اتفاق الأصحاب هنا هو التخییر أوّلاً بالرجوع إلی أحـد المجتهـدین المتساویین واعتماداً علی هـذا الوجه لو التزم بتقلیـد أحدهما المعیّن لیعمل به ثم أراد أن یرجع عنه قبل العمل وعدل إلی مجتهد آخر، فهل یجوز ذلک أم لا؟ الصحیح أنه لا یجوز، لأن مستند التخییر:

إمّـا اطلاقاته مثل قوله: «بایّهما أخـذت من باب التسـلیم وسـعک»(۱) ونحوه بنـاء علی اسـتفاده التخییر فی المقـام أیضـاً، أو لأنـه مقتضی الاستصحاب.

فعلی الأوّل: عدم الجواز واضحٌ، لأن الأمر قد تعلّق بصـرف الوجود للتخییر، وقد سقط بالالتزام بأحدهما، والأمر بالتخییر بعده أمرٌ بتحصیل للحاصل، نظیر الاتیان بصلاه الظهر بعد الاتیان بها بقصد الامتثال.

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۹ من أبواب صفات القاضی، الحدیث ۶.

ثم أورد على نفسه: بـأنه لاـ يلزم ذلـك لأجـل تقييـده بزمانٍ، نظير: (لا تشـرب الخمر) حيث يكون نهياً فى كلّ زمانٍ، لأن الزمان أخذُ قيداً لا ظرفاً، فكذلك يكون التخيير.

فأجاب: بـالفرق بينهمـا، حيث أن الأـمر التخييرى هنا المتعلقٌ بإحـداث التقليـد بالأخـذ برأى أحـدها، والالتزام والبناء على الأخذ بفتوى المجتهـد، من الأمور الممتـده الباقيه التى لا حـدوث آخر لها بعد ذلك، بل وجوده بعد ذلك بقاءٌ للأول، مثل وجود زيدٍ فى الأزمنه المتأخره عن زمان حـدوثه، وما هو مفاد الـدليل ومـدلوله هو جواز الأخذ بفتوى هذا أو ذاك، لا الأخذ فى زمان كذا وكذا، لعدم دخل الزمان فى ذلك، والمفروض حصوله بالالتزام بالعمل على طبق رأى أحدهما، فالالتزام به على طبق رأى الآخر تحصيلٌ للحاصل.

نعم، يصحّ ذلك إن ورد بدليلٍ آخر يدلّ على استمرار التخيير بعد الأخذ بأحدهما، لا بنفس الدليل الأوّل، حيث لا يمكن ذلك، نظير عـدم امكـان الجمع بين قاعـده الطهـاره واستصـحابها فى قوله: «لاـ تنقض اليقين بالشـك» من جهه عـدم امكـان الجمع بين اللحاظين.

وأمّا على الثانى: فكذلك، لعدم جريانه فى المقام، لأنه:

إنْ أريد استصحاب المعنى التخييرى وحكمه فهو معلومُ الانتفاء، لسقوطه بالالتزام بالعمل على فتوى أحدهما.

وإن أريد حكماً آخر فلا حاله سابقه له، فإنّ المتيقن السابق ليس إلاّ التخيير.

ثم أورد رحمه الله على نفسه: بأنه لا يفتقر فى المقام إلى استصحاب التخيير، بل هنا

استصحابٌ آخر وهو الاستصحاب التعليقى، بأن يقال: إنّه لو كان قد قلّد المجتهد الآخر، كان قوله حجّه، والآن كما كان، فيستصحب هذا المعنى التعليقى.

وأجاب عنه: بأن ما هو الثابت المتيقن فى السابق هى الحجّيه المبهمه الغير المتعيّنه، وإنّما تعيّن بالأخذ بفتوى أحدهما، نظير الملكيّه المشاعه فى الأموال المشتركه، فإن الاشاعه ترتفع بالافراز والتقسيم.

هذا كلّه فى الصوره الأولى.

وأمّا الصوره الثانيه: أى العدول من مجتهدٍ - بعد الأخذ برأيه والعمل به - إلى آخر فى الوقايع الآخر المستقله، كما لو صلى الظهر بلا سوره على طبق هذا الفتوى، واراد العدول عنه إلى مجتهدٍ آخر وتقليده فى الصلاه مع السوره غداً، فالحكم فيها بجواز العدول وعدمه مبنيٌّ على أنّ المستفاد من أدله التقليد مثل قوله عليه السلام : «وأمّا الحوادث الواقعه»(۱) وأدله التخيير، مثل قوله عليه السلام : «وبأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك»:

هو أنّ التقليد عباره عن الالتزام بالعمل على فتوى المجتهد، والعقد القلبى عليه.

أو أنّه عباره عن العمل برأيه.

فعلى الأوّل: فالكلام فيها هو الكلام فى الصوره الأولى، لحصوله وتحقّقه بالالتزام بتقليد الأول، فالعدول منه إلى الثانى تحصيلٌ للحاصل.۹.

۱- الوسائل: ج۱۸، الباب ۱۱ من أبواب صفات القاضى، الحديث ۹.

وعلى الثانى: كما هو ظاهرٌ فى روايه أخرى: «بأيّهما عَمِلت من باب التسليم... إلى آخره» فلاستصحاب بقاء التخيير حينئذٍ بالنسبه إلى الوقايع المتأخّره مجال، ويمكن شمول اطلاق أدله التخيير له أيضاً، وعلى فرض الاشكال فى شمول اطلاق الأدله، فالاستصحاب المذكور كافٍ فى المطلوب واثبات بقاء التخيير) انتهى ملخّص كلامه على ما فى تقريرات المحقّق الخمينى المسمّى ب-«تنقيح الأصول» حيث نقله عن المحقّق الحائرى، كما هو مذكور ذيل البحث من «كتاب البيع»(۱) للشيخ الأراكى فراجعه.

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من المناقشه:

أوّلًا: فيما قاله فى الصوره الأولى، حيث كان ينبغى أن يبنى المسأله على القولين فى التقليد الذى ذكره فى الصوره الثانيه - التى هى فى الحقيقه تعدّ الصوره الثالثه من تقسيماته فى أوّل كلامه - فعلى القول بكون التقليد هو نفس الالتزام جرى فيه الاشكال الذى قال رحمه الله بأنّه يعدّ من الأمر بتحصيل الحاصل، بخلاف ما لو كان معنى التقليد العمل إذ التخيير حينئذٍ على هذا التقدير يكون باقياً حتّى على مسلكه الذى ذكره فى الصوره الثانيه، فلعلّه أراد منه ما لو كان التقليد هو نفس الالتزام دون العمل.

وثانياً: إنّ ما ذكره بأنّ الحكم بالتخيير بعد الأخذ بأحدهما من قبيل الأمر

۱- كتاب البيع: ج۲ / ۴۷۱.

بتحصيل الحاصل، إنّما يصحّ فى مثل الأحكام التخييريه النفسيه مثل التخيير فى خصال الكفارات، أو بين صلاتى الظهر والجمعه، حيث إنّه بعد الاتيان بواحدٍ من الأفراد يسقط الأمر التخييرى، ولا معنى للامتثال ثانياً، بلا فرق بين كون الأمر فى الواجب التخييرى متعلقاً بالجامع بين أفراده وإنّ ذِكر الأفراد إنّما هو للارشاد إليه، أم قلنا بأنه سنخٌ خاص من الواجب.

هذا بخلاف الأمر التخييرى فى المقام، حيث إنّه يكون أمراً بالأخذ بالطرق والأمارات التى منها فتاوى المجتهدين، حيث أنّ الحكم بالأخذ بها باعتبار أنها طريقٌ إلى الواقع وكاشفه عنه، فحينئذٍ:

إنْ قلنا بكون المستفاد من أدله التخيير هنا ليس إلاّ الأخذ بأحدهما، وعدم جواز الجمع بينهما، والتزمنا بأن التقليد ليس إلاّ الالتزام برأى مجتهدٍ ليعمل على طبقه ولولم يعمل بعد. فلا اشكال أنّه بعد الأخذ بأحدهما يكون قد تحقّق الامتثال وسقط الأمر، فلا معنى للحكم ببقاء حكم التخيير، إذ مصداق الأمر – وهو لزوم الأخذ بأحدهما – قد تحقق، فلا يبقى أمرٌ بعده.

وأمّا إنْ قلنا بأنّ ملاك التقليد ليس الالتزام فقط، بل هو مع العمل، ففى الفرض المزبور – حيث لم يعمل بعدُ، بل التزم بتقليده فقط، ثم اراد العدول ورفع اليد عنه والأخذ بفتوى بالآخر – فلا اشكال حينئذٍ ببقاء التخيير، ولا يعدّ بقاءه من باب الأمر بتحصيل الحاصل، لأنه لم يحصل الامتثال بما أخذه، فالأمر باقٍ بحاله، بل يعدّ المورد من مصاديق عدم الامتثال أصلًا، وعليه فلا عدول أصلًا.

نعم، إن عمل بفتوى المجتهد الآخذ بقوله رفع اليد عنه والأخذ بالآخر فيما عمل به، يكون هذا عدولاً، فحينئذٍ يصحّ أن يقال: هل هو من قبيل الأمر بتحصيل الحاصل أم لا؟ فيحينئذٍ نقول:

إن قلنا بأن التخيير المستفاد من الأدله الوارده فى المتعارضين - مثل الفتويين المتعارضين - ليس إلاّ التوسعه على المكلف، بجواز الأخذ بايّهما شاء، ثم قلنا بالأجزاء فى الأوامر الظاهريه وإنْ خالف رأيه الواقع، فلا اشكال فى عدم جواز العدول إلى الآخر، لسقوط الأمر الواقعى بذلك، فلا يبقى أمرٌ حتّى يقال بجواز الأخذ بالآخر فى الامتثال.

وإنْ قلنا بعدم الاجزاء فيما لو خالف رأيه الواقع - وإنْ كان المكلف معذوراً فيه - وأراد العدول إلى الآخر فى نفس تلك الواقعه التى أتى بها مع رأى المجتهد الأوّل، فهو على قسمين:

تاره: يكون فتوى المجتهد الثانى مشتملاً على الأفضل والاحتياط دون الأول، مثل ما لو كان فتوى الأول جواز الصلاه بلا سوره وأتى صلاته على ذلك ثم أراد العدول إلى الثانى الذى يفتى بوجوبها مع السوره وهو يعدّ مطابقاً للاحتياط، فهذا يعدّ من قبيل (إنّ اللّه يختار احبّهما) كما ورد فى الجماعه فى صلاه المعاده، وعليه فى هذه الحاله لا يخلو القول بالجواز عن قوه.

وأخرى: ما يكون خلاف ذلك بأن يكون فتوى الأول مطابقاً للاحتياط، بان حكم بوجوب الصلاه مع السوره، وأتى بها المكلف، ثم أراد العدول إلى الثانى،

وكان فتواه جوازها بلا سورهٍ، فالقول بالجواز هنا ممّا لا وجه له.

اللّهم إلّا أن يقال: حيث قلنا بعدم الأجزاء فى صوره انكشاف الخلاف، وحيث يحتمل عدم مطابقه فتوى الأوّل للواقع، لإمكان أن يكون الواقع هو الصلاه بلا سوره، وجاز أن يحتمل عدم امتثاله الأمر الواقعى مع الاتيان بالسوره، لأجل احتمال كون الواجب ملاحظه تجرّد الصلاه عن مثل تلك الزياده، فله حينئذٍ القول بجواز العدول، إلّا أنه يوجب الخروج عن الفرض، وهو كون فتوى الأول مطابقاً للاحتياط، لأنه بعد فرض جواز احتمال إضرار الزياده، لم يكن عمله موافقاً كما لا يخفى.

هذا كله بناء على القول بوجود دليل التخيير، الشامل لمورد التعارض فى الفتويين، نظير تعارض الخبرين.

وأمّا لو التزمنا بمقاله المحقّق الخوئى قدس سره وبعض آخر بعدم اطلاق أدله التخيير مثل أخبار العلاج فى قوله عليه السلام : «بأيّهما أخذت من باب التسليم وسعك» أو قوله عليه السلام : «بايّهما عَمِلت من باب التسليم وسعك» للمتعارضين لاستلزامه الجمع بين المتضادين أو المتناقضين، فلا جَرم لم يكن دليل التخيّير سوى الأدله اللفظيه من الاطلاقات مثل اتفاق الأصحاب وسيره المتشرعه المنتهيه إلى عصر الأئمه عليهم السلام من الأدله اللبّيه، فلابدّ حينئذٍ من القول بعدم جواز العدول مطلقاً، أى سواء قلنا بالأجزاء أو بعدمه، لأن التخيير لا يثبت إلّا قبل الأخذ بالالتزام فقط، أو هو مع العمل، وامّا بعد الأخذ فلا تخيير، لأن القدر المتيقن من الدليل اللبّى لا يكون إلّا لما قبل الأخذ، فإذاً لا تصل النوبه إلى ما ذكره المحقّق الحائرى قدس سره من كونه أمراً بتحصيل الحاصل، كما لا يخفى.

حکم سائر صور العدول

ممّا ذکرنا وأجبناه فی جواز العدول وعدمه، ظهر حکم جمیع الصور:

إن کان العدول قبل العمل بفتوی المجتهد الأول، وقلنا بلزوم العمل فی تحقّق التقلید، فلا عدول حینئذٍ، فیجوز الرجوع إلی الفقیه الثانی فی الوقایع الآتیه، فضلاً عن الأبواب المختلفه مثل باب المعاملات.

وإنْ قلنا بأنّ التقلید هو الالتزام فقط، فیکون حکمه فی جواز العدول وعدمه حکم العمل إذا کان عدوله بعد الالتزام بالتقلید بفتوی المجتهد الأوّل، فمجرد الالتزام یکفی فی تحقّق عدم جواز العدول، فلا اختصاص له حینئذٍ بواقعهٍ دون واقعه، وبابٍ دون باب، فحینئذٍ لا وجه فی البحث عن جواز العدول وعدمه کما لا یخفی.

مناقشه المحقق الخمینی: وممّا ذکرنا ظهر عدم تمامیته مناقشه المحقّق الخمینی علی کلام الحائری قدس سره ثانیاً، بقوله: (لو التزم بتقلیده فی الوقائع المتأخره أیضاً، وعزم علی ذلک، لکن رجع عن هذا العقد القلبی وعزمه الباطنی، فلا مانع حینئذٍ من الرجوع إلی الآخر لانعدام الموضوع برجوعه عن عزمه الأوّل، فتشمله الأدله الداله علی تخییره بین تقلید هذا أو ذاک بناءً علی اطلاقها، ولیس هو مثل ما لو عمل برأیه فی واقعهٍ شخصیهٍ وأراد الرجوع إلی الآخر فی تلک الواقعه)(۱).

۱- تنقیح الأصول: ج۴ / ۶۷۶.

لوضوح أن التقليـد بناءً عليه يتحقّق بمجرد الالتزام والعقد القلبى على العمل بفتوى المجتهد، فمجرد رجوعه عن عزمه يكون مثل رجوعه عن العمل بما قد قلّده فيه عملاً، فكما أنّه لا أثر لرجوعه ولا يجوز، كذلك الحال فى الالتزام.

اللّهم إلاّـ أن يقيّـد ذلك الالتزام بما إذا أراد به العمل فى كلّ واقعةٍ بخصوصـها مثل صـلاه الظهرين فبعـد الالتزام بالأخـذ بفتوى المجتهـد الأـول فيها، فلا يجوز له الرجوع عنه فيها بعـد الالتزام، ولولم يكن قـد عمل برأيه بعـدُ، لكن هـذا لا يوجب عـدم جواز عدوله إلى الآخر فى مثل صـلاه العشائين أو قضايا أخرى حيث لم يلتزم فيها التقليد برأى المجتهد الأول، فيكون التخيير فى حقّه ثابتاً، لأنه احداث تخيير لا استمرار لما قبله.

وعليه، يرد على كلامه بـأنه كيف صرّح برجوعه عن هـذا العقـد القلبى وعزمه البـاطنى، وعـدّ ذلـك من بـاب انعـدام الموضوع برجوعه عن عزمه الأـوّل، مع أنّه ليس بصـحيحٍ بالنسـبه إلى الواقعه الأـخرى، فمن ذلك يظهر أنّه اراد من الالتزام المحقّق للتقليد هو الالتزام المطلق بلا اختصاصه بخصوص واقعهٍ دون أخرى، فيعود ما ذكرنا من الاشـكال كما لا يخفى، فإذاً التفصـيل المذكور فى كلاـم الحائرى صـحيحٌ بالنسـبه إلى الصوره الثانيه، كما كان ينبغى أن يجرى هـذا التفصـيل فى الصوره الأولى أيضاً، كما هو واضحٌ لمن كان له دقه وتأمل.

هذا تمام الكلام بالنسبه إلى أدله التخيير.

وأمّا إن كان المستند هو الاستصحاب: فقد ناقش فى جريانه المحقق

الحائری، وقال فی توجیهه بأنّه:

إن أرید من الاستصحاب المعنی التخییری، فهو معلومُ الانتفاء لسقوطه بالالتزام بالعمل بفتوی أحدهما.

وإنْ أرید منه حکما آخر، فلا حاله سابقه له، فإن المتیقن السابق لیس إلاّ التخییر.

وفیه: إنّه یصحّ لو قلنا بأنّ التقلید عباره عن مجرد الالتزام بأخذ الفتوی علی النحو المطلق دون تقیّدٍ بواقعه خاصه، وإلاّ لو التزمنا بأن التقلید لا یکون إلاّ بالعمل أو بالالتزام المختصّ بواقعهٍ خاصهٍ، وأراد التقلید عن الآخر فی واقعهٍ أخری، فلا مانع من التمسک بالاستصحاب لو فرض عروض الشک له، مع أنّه قد ثبت وجود أصل التخییر بالدلیل، فضلاً عن الاستصحاب، لعدم کونه استمراراً للتخییر، بل هو من التخییر الابتدائی بالنسبه إلی الواقعه الآتیه، کما هو واضح.

وأیضاً ممّا ذکرنا یظهر عدم ورود ما أورده المحقّق الخمینی قدس سره علیه بقوله: (وامّا الاستصحاب الذی ذکره: فإنْ أراد استصحاب الجامع بین التخییر الابتدائی والاستمراری، یرد علیه ما تقدّم من أن الجامع بین الحکمین لیس حکماً شرعیاً ولا موضوعاً یترتّب علیه أثر شرعی، ویعتبر فی الاستصحاب أحد هذین الأمرین، فلا مجال لاستصحابه.

وإنْ أراد استصحاب خصوص التخییر الابتدائی أو الاستمراری، فالمفروض أنه لم یثبت بالأدلّه أن التخییر بدویّ أو استمراری، فإن التخییر علی الأوّل هو حکمٌ واحد بالتخییر بین تقلید هذا فی جمیع الوقایع أو ذاک کذلک فی

الابتـداء، بحيث لو عمل على رأى أحـدهما فى واقعهٍ سـقط التخيير، وعلى الثانى فمعناه أنّ المكلف مخيّرٌ فى كلّ واقعهٍ فى تقليد أيّهمـا شـاء، فلـه تخييرات، أى أحكـام تخييريـه متعـدده بعـدد الوقـايع، وحيـث إنّـه لـم يعلـم أنّه بـدوى واسـتمرارى، فلاـ مجـال لاستصحاب أحدهما، لعدم العلم بالحاله السابقه) انتهى كلامه(۱).

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من لاشكال:

أوّلاًـ: كيف لاـ يكون التخيير الجـامع بين التخييرين مورداً للاستصـحاب، مع أنه بلا اشـكال يعـدّ حكماً من الأحكام، لوضوح أن الحكم الكلى المردّد بين الفردين حكمٌ أيضـاً، ويكون مورداً للاستصـحاب، كمـا يستصـحب أصـل الحَـدَث المردّد بين الأصـغر والأـكبر، ويـترتّب عليه الأـثر المشترك من عـدم جواز مسّ كتـابه القرآن ونحوه، مع أنّ المجعول فى الشـرع ليس إلاّـ خصوص أحدهما، ونظائره فى الفقه كثيره، وسرّه أنّ الكلى الطبيعى يكون عين أفراده، فالحكم التخييرى الجامع أيضاً حكمٌ.

وثانياً: على ما قرّره فى الشق الثانى من كلامه بأنّه: إن أريد استصحاب خصوص الابتدائى أو الاستمرارى، فأورد عليه أنه لاعلم له بالحاله السابقه.

فيرد عليه: إنّه يتفاوت الحال بالنسبه إلى معنى التقليد، لأنه:

۱- إنْ كان معناه هو العمل بما لم يعمل به بعد، فالتخيير له باقٍ، لأنه لم

۱- تنقيح الأصول: ج۴ / ۶۷۷.

یسـقط، فمع الشک فیه - لأجل احتمال کفایه مجرد الالتزام فی تحقّق التقلید - یستصحب بقاء تخییره الموجود قبل الالتزام، کما یجری هـذا الاستصـحاب أیضـاً بالنسـبه إلی واقعه أخری، لأجـل احتمـال سـقوط التخییر بعمله بفتوی المجتهـد الأول فی الواقعه السابقه، لأنه قبل العمل بتلک الواقعه کان له حکم التخییر قطعاً، وبعده یشک فیستصـحب ویحکم بالبقاء، ویکون تخییراً ابتدائیاً، وفی الموردین له علم بالحاله السابقه.

۲- وأما إن قلنا أنّ التقلیـد هو الالتزام فقط، فالتزم المقلّـد برأی مجتهدٍ فی واقعهٍ فیشک فی بقاء تخییره بالنسـبه إلی واقعه أخری. ومنشأ الشک یمکن أن یکون لأجل تردّده فی أنّ الالتزام بمطلقه یسـقط حکم التخییر لکلّ واقعهٍ، أو یسقط حکم التخییر بالنسبه إلی خصوص الواقعهٍ التی التزم فیهـا برأی المجتهـد الأول لا مطلقاً، فالاستصـحاب یحکم بالبقاء إنْ لم یتم الـدلیل الاجتهادی فی تعیین أحد الفردین من الالتزام، وإلاّ یُغنینا عن الرجوع إلی الاستصحاب، کما لا یخفی.

مع أنّ تعلّق العلم بخصوصـیّه أحـدهما من الابتـدائی أو غیره لاـ أثر له، إذ الأثر متعلق بالعلم المتعلق بنفس التخییر کونه بـدویاً أو غیره.

بیـان المختـار فی المسـأله: بمـا أنّ مختارنـا فی التقلیـد هو الاـلتزام مع العمـل، فمادام لم یعمل فی واقعهٍ برأی المجتهـد ولو التزم بتقلیـده، فله أن یرجع إلی مجتهـدٍ آخر وإنْ کان التزامه لواقعه خاصه وعمل مخصوصٍ، بل هو فی الحقیقه لیس برجوع وعـدول حتّی یقال إنّه لا یجوز. وأمّا إذا عمل برأیه فی واقعهٍ وأراد

الرجوع والعـدول إلى الآخر فی تلک الواقعه التی قـد عمل بها برأی الأوّل، فهذا ممّا لا یجوز، لأن التخییر الثابت قبل العمل لیس بمعونه دلالـه اطلاق الأدلّه اللفظیه، لأنهـا وردت فی الخبرین المتعارضـین دون الفتویین المتعارضـین، فالحاق الفتوی بالخبر فی التعـارض یکون بالاجماع، کما أنّ المرجع بعـد التعارض هو التخییر لا التساقط ثابت أیضاً بالاجماع والسـیره، وهما دلیلان لبّیان، والقاعــده فیهمـا لزوم الاقتصـار علی القــدر المـتیقن، وهـو مـا لـم یعمـل برأیـه فی واقعـهٍ، فبعـد العمـل یســقط التخییر، واثبـاته بالاستصـحاب مشـکلٌ لکونه معلوم الانتفاء، لکون التخییر کان مقیّداً بعدم العمل بمقتضـی دلیل الاجماع والسیره، وبعد العمل لا یمکن الحکم بالبقـاء، خصوصـاً بعـد ملاحظه دعوی قیام الاجماع عن بعضٍ علی حرمه العـدول، إلاّ أن یثبت رجحان الآخر علیه من الأعلمیه وغیرها، فحینئذٍ یجوز العدول إلیه، ولکنه خارجٌ عن الفرض کما لا یخفی.

۳- وأمّـا الرجـوع والعـدول إلی الآـخر فی الوقـایع الآـتیه الـتی لم یعمـل بفتـوی مجتهـدٍ فیهـا، فلاـ یبعـد الحکم بـالجواز تمسـکاً بالاستصـحاب، لولم نقـل بامکـان التمسـک فیه بـدلیل التخییر، ولو کان لُبّیاً، لأنّه حینئـذٍ یکون تخییراً ابتـدائیاً، وإنْ کان الأحوط ترکه لأنه طریق النجاه، واللّه العالم بتحقیقه الحال.

استصحاب الحجیّه التخییریّه

أقول: بعد ما ثبت حال حکم التخییری الموجود قبل الأخذ بفتوی المجتهد

بالنسبه إلی ما بعد الأخذ بفتوی المجتهد من حیث الأدله اللفظیّه واللبّیه، وبعدهما من حیث استصحاب نجاسه الماء المغسول.

وثبت أیضاً عدم امکان اثبات بقاء التخییر بعد التقلید والأخذ برأی مجتهدٍ فی نفس تلک الواقعه، علی حسب اختلاف المبنی - فی أنّ التقلید هو مجرد الالتزام أو هو مع العمل، وعرفت بقاء التخییر بالنسبه إلی الوقایع التی لم یقلد فیها التزاماً أو عملاً إنْ لم نقل بصدق التقلید بمجرد الالتزام ولو فی مسأله واحده أو العمل کذلک، بقی هنا البحث عن دلیلٍ آخر للحکم ببقاء التخییر، لیفید جواز الرجوع إلی الثانی بعد التقلید عن الأول، وقد تمسک بهذا الدلیل بعض الأعلام کما أشار إلیه المحقّق الخوئی قدس سره فی تقریراته المسمّی ب-«التنقیح» وهو التمسک باستصحاب الحجیه التخییریه لفتوی من یرید العدول إلیه.

بیان ذلک: إن المکلف قبل الأخذ بفتوی أحد المجتهدین المساویین کان مخیراً فی الأخذ بأیهما شاء، وبعد الرجوع إلی أحدهما یشک فی بقاء حجیته فتوی الآخر علی حجیتها التخییریه، أو سقوطها عن الحجیه، ومقتضی الاستصحاب أنّ المکلف مخیرٌ بین البقاء علی ما قلده والعدول إلی المجتهد الآخر.

ثم ناقش فیه أوّلاً: (بأنه کما قُرّر فی محله یعتبر فی جریان الاستصحاب اتحاد القضیه المتیقنه والمشکوکه، ولا یتحقّق ذلک إلّا ببقاء الموضوع، ولم یحرز بقائه فی المقام للشک فی أنّ موضوع الحکم بالتخییر هل هو من لم یقم عنده حجیه فعلیه، أو هو من تعارض عنده الفتویان، فإنْ کان الموضوع الأوّل فالظاهر

ارتفاعه بإحدى الفتويين، وهو ظاهرٌ، وإن قلنا بالثانى فواضحٌ أنه باقٍ بالأخذ بفتوى أحدهما، وحيث إنّه لم يُحرز ما هو الموضوع، فلا يكاد يجرى الاستصحاب. والسرّ فى ذلك هو أن مستند التخيير فى الأخذ بفتوى أحد المجتهدين المساويين دليل لبّى أما الاجماع أو السيره أو تسالم الاصحاب، فلا اطلاق له حتى يستظهر منه بقاء الموضوع)(۱).

وثانياً: مع الغضّ عما ذكرنا يكون استصحاب الحجيّه التخييريه معارضاً باستصحاب الحجيّه الفعليه للفتوى المختاره، لأنّ فتواه صارت حجّه فعليّه بالالتزام بالعمل بها، ولا يُعقل اجتماع الحجيّه الفعليه مع بقاء الطرف الآخر على الحجيّه التخييريه.

وعن شيخنا العلامه الأنصارى فى «الرساله» فى ردّ المعارضه بأن استصحاب الحجيّه التخييريه حاكمٌ على استصحاب الحجيه الفعليه.

ولكن ردّ بأنّ الملازمه بين بقاء الحجيّه التخييريه لفتوى المجتهد الثانى، وعدم الحجيه الفعليه التعيينيه لفتوى المجتهد الأول، وإنْ كانت ثابته، إلاّ أنهما عقليه لا شرعيه، من باب أنّ وجود أحد الضدين ملازمٌ لعدم الآخر عقلاً، للتضادّ بين الحجيّه التخييريه لفتوى المجتهد الثانى، مع الحجيه الفعليه لفتوى الأول، فليس عدم الحجيه الفعليه من الآثار الشرعيه لبقاء الحجيه التخييريه، حتّى يكون

۱- التنقيح: ج ۱ / ۱۲۰.

استصحاب الثانی حاکماً علی الأول کما فی استصحاب طهارء الماء الحاکم علی استصحاب نجاه الماء المغسول به(۱).

فتحصّل من مجموع ما ذکره: عدم تمامیته استصحاب الحجّیه التخییریه لفتوی من یرید العدول إلیه.

أقول: لا یخفی ما فی کلامه الأخیر من الاشکال، حیث إنّه لو قلنا بکون الأحکام الوضعیه من المجعولات الشرعیه - کما هو المختار - لا مجرّد المنجزیّه عند الاصابه والمعذریه عند الخطاء کما قاله المحقّق الخراسانی، فحینئذٍ لا بأس بأن یقال بأنّ عدم الحجیه الفعلیه لفتوی الأوّل یعدّ من الآثار الشرعیه لاستصحاب الحجیه التخییریه لفتوی من یرید العدول إلیه، هذا إن قبلنا عدم امکان وجودهما معاً، ووجود التضاد بینهما، وإلاّ لأمکن القول بعدم المنافاه بینهما، بمعنی کون الحجه هو جواز الأخذ بالثانی، أو الاستمرار بالأوّل الذی کان له حجّه فعلیه بأخذه السابق، فحینئذٍ لا منافاه بینهما حتّی یقال بحاکمیه الأوّل علی الثانی، بل بینهما کمال الملائمه، ولکنّهم أرادوا من الحجه الفعلیه معنیً لا یُجامع مع التغییر، أی لزوم البقاء علی التقلید الأول، فحینئذٍ یرجع الجواب إلی ما ذکرناه سابقاً.

فالأحسن فی الجواب: هو الاکتفاء بما قیل فی جوابه الأوّل من عدم احراز بقاء الموضوع، لعدم معلومیه حقیقه الموضوع هنا:

۱- الدورس: ۶۵.

هل هو المتحيّر؟ فلا اشكال فى انتفائه بعد الأخذ بالأول.

أو الموضوع مَنْ تعارض عنده الفتويان؟ فلا اشكال فى بقائه.

فحيث إنّه لم يحرز الموضوع، ولأنه قد أخذ من الدليل اللبّى، فلابدّ من الاقتصار على القدر المتيقن، وهو التخيير الموجود قبل الأخذ بالأوّل، فلا يجوز بعده الحكم بالبقاء، إلّا أن يثبت للثانى مرجّحٌ حتى يجوز العدول إليه.

* * *

حكم المجتهد الميّت بالبقاء على تقليده وعدمه

الفرع الثانى: فى بيان ما يتصوّر لفتوى المجتهد الميّت والمجتهد الحىّ فى مسأله البقاء على تقليد الميّت، من التوافق والاختلاف فى سائر المسائل غير مسأله البقاء، أو مع ملاحظه هذه المسأله، وكون الاختلاف من حيث الوجوب والجواز والحرمه، وبيان الأحكام المتفرعه على كلّ واحدٍ منها، فللسيّد فى «العروه» هنا مسئلتان:

الأولى: المسأله ۱۵، حيث قال: (إذا قلّد مجتهداً كان يجوّز البقاء على تقليد الميت فمات ذلك المجتهد، لا يجوز البقاء على تقليده فى هذه المسأله بل يجب الرجوع إلى الحىّ الأعلم فى جواز البقاء وعدمه).

الثانيه: المسأله ۲۶، حيث قال: (إذا قلّد من يُحرّم البقاء على تقليد الميّت فمات، وقلّد من يجوّز البقاء، له أن يبقى على تقليد الأول فى جميع المسائل إلّا

مسأله حرمه البقاء).

والمقـام يقتضـى أن نلاحـظ كيفيه الجميع بين المسـألتين من وجوب الرجوع إلى الحَىّ فى مسـأله جواز البقـاء وعـدمه، مع جواز بقائه على التقليد الأول فى جميع المسائل إلاّ فى مسأله واحده وهى حرمه البقاء.

أقول: يبدو أن الجميع اتفقوا على حكمهما إذ لم نر من علّق عليهما، وعليه فلا بأس بذكر أقسام الفرع ووجوهه، فنقول:

لا يخفى أن فتوى المجتهد الميّت بالنسبه إلى مسأله البقاء لا يخلو عن إحدى صور ثلاث: من جواز البقاء، أو وجوبه، أو حرمته، وهذه الثلاثه تتصور وتفرض فى فتوى الحَىّ فبضرب الثلاث فى مثلها ترتقى الصور إلى التسع.

بدواً يجب أن نشير إلى أنّ وظيفه العامى من حيث الحكم العقلى الفطرى هو لزوم تحصيل المؤمّن عن احتمال الوقوع فى العقوبه بفعل المحرّمات وترك الواجبات التى يعلم ابتلائه بهما فى حال حياته، مع جهله بأحكامهما، وذلك بالرجوع إلى المجتهد الحىّ الذى يفقه الأحكام، فإذا رجع إليه فى التقليد ترتّب عليه الفروع التى سنشير إليها.

لا يقال: لا يبقى على تقليد الأول – وهو المجتهد الميّت – على حسب فتواه بجواز البقاء؟

لأنـا نقول: لأـن الميت يسـقط فتواه عن الحجيه بموته، ولا يجوز للمقلـد أن يعتمـد على فتاواه بفتوى نفسه بجواز البقاء، لأنه دورٌ ظاهر، لوضوح أنّ نفس

جواز البقـاء على الميّت أيضاً من المسائل التى يحتاج إلى الحجّه فى الفتوى، وهو لا يكون إلّا فى الرجوع إلى الحىّ. والقول بأن فتـوى الميت حجّه بعـد مـوته خلاـف للفرض. نعم تصـير حجه بفتـوى الحىّ بجـواز الرجوع إليه، وهو مسـاوق للمطلوب كمـا لا يخفى.

فإذا عرفت هذه المقدمه نرجع إلى بيان أصل الفروض:

فـالحَىّ الـذى يرجع إليه المقلّـد: قـد يفتى بحرمه البقاء على تقليـد الميّت، فحينئـذٍ لا يجوز له البقاء سواءٌ كان فتوى الميّت جواز البقـاء أو وجوبه أو حرمته، لوضوح أنّه مع ملاـحظه فتواه بـالحرمه لا يبقى مجال لملاحظه فتوى الميّت وأنّه بأىّ شـىء يفتى كما هو واضح، فبذلك يخرج ثلاثه صور من التسع عن مورد البحث والكلام، فيبقى حينئذ ستّ صور لابدّ أن نتعرّض لها:

الصوره الرابعه: لو أفتى كلاهما بجواز البقاء، وهو ينقسم إلى قسمين:

تاره: يفرض بالنسبه إلى سائر المسائل الفرعيه غير مسأله البقاء التى هى مسأله أصوليه.

وأخرى: يفرض مع تلك المسأله الأصوليه.

أمّـا الأول: فلا اشـكال فى جواز البقاء على رأى الميت مسـتنداً بفتوى الحىّ القائل بالجواز الـذى تعـدّ حجه له بالفعل، ففى هـذه الصوره لاـ تظهر ثمره لفتوى الميّت بالجواز مع فرض وجود الحجّه بالجواز، وهو فتوى الحىّ، وحكم هـذا القسم واضـح لا كلام فيه، إلّا من جهه الاختلاف فى موضوع البقاء من المسائل

المعمول بها، أو فی مطلق المسائل، وهو یرجع إلی مسأله جواز البقاء، کما سیأتی.

أمّا الثانی: وفیه یقع الکلام فی أنه هل یجوز الرجوع إلی فتوی الحیّ بالنسبه إلی مسأله جواز البقاء الذی قد أفتی به المیّت، أم لا یجوز له الرجوع فی خصوص هذه المسأله؟ قد یقال بعدم الجواز لسببین:

الأوّل اللغویه، والثانی لزوم تحصیل الحاصل. لأنه بعد فتوی المجتهد الحَیّ بجواز البقاء تصبح جمیع فتاوی المجتهد المیّت حجّه معتبره فی جمیع المسائل الفرعیه، فلا یبقی حینئذٍ لفتوی المجتهد المیت ومسائله موردٌ یحتاج إلی تجویزه بفتوی المجتهد الحیّ لمسأله البقاء علی تقلید المیت، حتّی یکون جواز الأخذ بالمسائل معتمداً علی هذه المسأله، وبالتالی یصبح اثبات حجیّه فتوی المیت من حیث جواز البقاء بفتوی الحَیّ لغواً ظاهراً، فیکون من قبیل تحیصل الحاصل، وهو واضح.

أجیب عنه: - کما فی «التنقیح» لسیّدنا الخوئی قدس سره - (بأنه یمکن التخلّص عن حدیث اللغویه ولزوم تحصیل الحاصل فی فرض اختلاف نظر المیت والحیّ فیما هو الموضوع للحکم بجواز البقاء، وکانت دائره موضوعه بنظر الحیّ أضیق منها عند المیّت، وذلک لما عرفت أن دائره موضوع مسأله جواز البقاء مختلفٌ فیها:

فبعضٌ یری جواز البقاء فی خصوص المسائل التی عمل بها، وبعضٌ یری اعتبار تعلّم الفتوی واستحضارها، وإنْ لم یعمل بها، وبعضٌ یری جواز البقاء فی مطلق المسائل بصرف الالتزام ولولم یعمل بعد، إلی غیر ذلک من الأقوال.

فحینئذٍ إذا فرض الموضوع عند الحیّ جواز البقاء فی المسائل المعمول بها،

والمفروض عنـد الميّت هو مطلق المسائـل ولولم يعمل، فبعـد شـمول فتوى المجتهـد لمسأله البقاء يوجب كون المقلّد له الجواز بالبقـاء حتّى بالنسبه إلى المسائـل التى لم يعمل بها من جهه حجيّه فتوى الميت بواسـطه شـمول فتوى المجتهـد الحىّ لها، مع أنّ مقتضـى البقـاء على فتوى المجتهـد الحىّ، هو عـدم جواز البقـاء إلاّ فيما عمل بها، دون غيره، فشـمول الحجيه لمسأله البقاء هنا لا يكون لغواً وتحصيلاً للحاصل، إذ له ثمر فى هذا الفرض، كما لا يخفى.

نعم، هـذه الثمره مترتبه إذا كان المكلف الـذى يريد تقليد الميت بقاءً باجازه الحىّ واجداً لشـرطيه العمل بفتوى الميت فى مسأله جواز البقاء، بأن يكون قـد عمل بها حال حياه الميت، كما إذا قلّده فى تلك المسأله وبقى على تقليـد مجتهـدٍ ثالثٍ من الأموات فى المسائل التى لم يعمل بها، وإنّما تعلّمها أو التزم بها، وذلك لأنه لولم يكن واجـداً لهذا الاشتراط، أى لم يكن قد عمل بتلك المسـأله، لم تكن فتوى الميّت بجواز البقـاء على من تعلّم المسأله أو التزم بها شامله له وحجّه فى حقه - بفتوى الحَىّ بجواز البقاء - لفرض أنّه اشترط فيه العمل، والمقلّد لم يعمل بفتوى الميّت فى تلك المسأله، وهـذا بخلاف ما إذا عمل بها، فإن فتوى الميّت تتصف بـالحجيّه فى حقه، وثمرتها جواز البقاء على تقليـد الميّت حتّى فيما لـم يعمل به من المسائل، وإنّما تعلّمها أو التزم بالعمل بها، انتهى محلّ الحاجه من كلامه(۱).

۱- التنقيح: ج ۱ / ۱۸۱ - ۱۸۳.

أقول: إنّ ما ذكره فی الجواب عن اللّغویه وتحصیل الحاصل، إنّما یصحّ علی الفرض فی صوره واحده من اختلاف فتوی المیّت والحَیّ فی مسأله جواز البقاء وهی صوره کون رأی المیت أوسع من رأی الحیّ حتّی یستلزم من تقلید الحَیّ فی هذه المسأله جواز تقلید المقلّد لکلّ مسائل المیّت، لأجل شمول فتوی الحیّ لجواز تقلید البقاء علی تقلید المیت لفتوی المیت الذی فرض عمومها فی البقاء الشامل للمسائل التی عمل بها أو لم یعمل، فیصبح للمقلّد بعد العمل بهذا الرأی الصادر عن الحَیّ حجّه شرعیه فی العمل بالمسائل غیر المعمول بها بتوسیط فتوی المیت، مع أن أصل فتوی الحیّ عدم جواز البقاء إلّا فیها عمل بها.

وأمّا فی الصورتین الخامسه والسادسه من توافق فتواهما فی تقلید المیت بقاءً من حیث العمل وعدمه، والتعلّم وعدمه أو الاختلاف، مع فرض کون رأی الحَیّ أوسع من المیت، فقد صرّح قبل ذلک بقبول الاشکال فی هاتین الصورتین، من اللّغویه وکونه تحصیلًا للحاصل، مع أنّ الاشکال غیر وارد من أصله ورأسه، لأن انطباق الکلی والمطلق والعام علی فرده قهری لا یدور مدار الحاجه وعدمها، فإذا فرض أنّ فتوی المیت بعد موته خارجه عن الحجیّه، ولابدّ عند العمل بفتاویه من الرجوع إلی الحیّ حتی فی البقاء، فلا اشکال فی أنّ حجیّه فتوی الحیّ علی جواز الرجوع إلی المیّت یشمل جمیع فتاویه، حتی فتواه فی مسأله جواز البقاء أو غیرها من المسائل الشرعیه، ولازم هذا الشمول حجیّه فتاوی المیّت فی جمیع مسائله حتّی مسأله جواز البقاء، وإن کان مقتضی شمولها لهذه المسأله فی بعض

فروضها لغويه جواز العمل بمسائله، باعتبار قيام الدليل عليها من جهتين هما:

فتوى الحيّ وفتوى الميت، فلا يصح أن يقال حينئذٍ أن شموله لها توجب اللغويه ويعدّ تحصيلاً للحاصل.

نعم، أثر شـموله لها متفاوت فى الموارد الثلاثه، وهو قيام حجتين فى موردٍ واحـد كما أشار إليه، وقيام حجه واحده فى الموردين بحسب التقرير الذى قرّره شكر اللّه مساعيه الجميله.

اللّهم إلاّ أن يناقش فى أصل فردّيه مسأله جواز البقاء، على اطلاق فتاوى الحيّ إذا رجع المقلّد إليه، بتقريب أن يقال: إن الرجوع إليه يوجب حجيه المسائل الشرعيه الفرعيه دون المسأله الأصوليه، ومسأله البقاء ليست إلاّ أصوليه، فلا وجه للتقليد فيها، إذ المسأله الأصوليه مختصه بالمجتهدين دون المسائل الفقهيه التى يشترك فيها العالم والجاهل، فلا سبيل فيها للجاهل إلاّ بالتقليد، لأجل قيام الدليل العقلى عليه كما عرفت، فعلى هذا التقريب لا فرق فى عدم الشمول بين الأقسام الثلاثه من الاختلاف وعدمه كما لا يخفى، فينحصر الأمر حينئذٍ فى جواز البقاء سعهً وضيقاً لرأى المجتهد الحيّ فقط دون الميّت كما هو واضح للمتأمّل.

أمّا المشكله الثانيه: والتى تحصل من شمول حجيه فتاوى الحيّ لمسأله جواز البقاء، هى أنّه يستلزم أخذ الحكم فى موضوع نفسه، حيث أن جواز البقاء حكمٌ فلا يصحّ أن يقال يجوز البقاء على تقليد الميّت فى مسأله جواز البقاء على تقليد الميّت.

أجاب عنها المحقق الخوئی: کما فی «التنقیح» بأنّ الاشکال (غیر وارد، لأن فتوی الحیّ بجواز البقاء قد جعلت فتاوی المیت حجّه شرعیه، بلا فرق فی ذلک بین الأحکام التکلیفیه والوضعیه، وأن أثر تلک الحجیه جواز البقاء علی تقلیده حتّی فیما لم یعمل به من المسائل. إذاً هناک أحکاماً ثلاثه مترتبه علی موضوعاتها الثلاثه:

أحدها: وجوب السوره فی الصلاه.

ثانیها: حجیّه فتوی المیت بجواز البقاء.

ثالثها: حجیه فتوی الحی بجواز البقاء.

وهذه الأحکام مترتبه فی الثبوت، فإنه بثبوت حجیه فتوی الحَیّ بجواز البقاء، تثبت حجیه فتوی المیت کما مرّ، وإذا ثبتت حجیه فتاواه، فقد ثبت وجوب السوره فی الصلاه أو غیر ذلک من الأحکام، ومعنی ذلک أنا أخذنا حجیّه فتوی المیّت بالجواز فی موضوع الحکم بحجیّه فتوی الحی به، حیث قلنا بجواز البقاء علی تقلید المیّت فی مسأله جواز البقاء.

ودعوی: إنّ ذلک من أخذ الحکم فی موضوع نفسه مغالطه ظاهره، ومجرّد لفظٍ لا معنی تحته، فإنّ المستحیل إنّما هو أن یؤخذ حکمٌ فی موضوع شخصه، فإنّ مرجعه إلی کون الحکم مفروض التحقّق حین جعله وانشائه، ولیس فی المقام من ذلک عین ولا أثر، فإنّ المتحقّق فیما نحن فیه أنّ حجیّه فتوی المیت بجواز البقاء مترتبه علی حجیه فتوی الحی به، کما أنّ ثبوت وجوب السوره فی الصلاه أو غیره مترتب علی حجیّه فتوی المیت بالجواز، ومعه قد أخذ حکمٌ فی موضوع حکم

آخر، فإن حجيّه فتوى الميت غير حجيّه فتوى الحيّ، واحداهما مأخوذه فى موضوع الأخرى، كما لا يخفى) انتهى محلّ الحاجه من كلامه(۱).

أقول: ولقد أجاد فيما أجاب، ولكن لا يتفاوت فى ردّ هذا الاشكال بين الأقسام الثلاثه من التوافق فى فتاوى الميت والحيّ من حيث البقاء جوازاً، من حيث كونه فى كلّ المسائل أو فى خصوص ما عمل بها، أو يختلف بالسعه والضيق، كما أنّ الحال كذلك فى أصل الاشكال المتوهّم.

الصوره الخامسه: فيما لو كان فتوى الحَيّ والميّت كلاهما هو وجوب البقاء على تقليد الميت.

قال المحقق الخوئى: - فى «التنقيح» - إنّ حكمهما حكم الصوره السابقه مع التفصيل المذكور فى المتقدم.

ونحن نقول أيضاً: جوابنا هنا كجوابنا فى الصوره السابقه من عدم شمولها لها على تقديرٍ، والشمول على تقدير كلّ الفروض، من دون لزوم اللّغويه كما لا يخفى فلا نعيد، فارجع تعرف كونه مثله طابق النعل بالنعل والقذّه بالقذّه.

الصوره السّادسه: وهى ما إذا افتى الحَى بوجوب البقاء، والميّت بجوازه، فهل يجوز للعامى الرجوع إلى الميّت بواسطه رجوعه إلى الحَيّ بوجوب البقاء - إذ بعد رجوعه إلى الميّت يرجع إلى الحى بواسطه فتوى الميت بالجواز، فمعناه جواز

۱- التنقيح: ج ۱ / ۱۸۵ - ۱۸۶.

الرجوع إلی الحیّ - أم لا یجوز الرجوع إلی الحیّ بعده؟

قال الأنصاری قدس سره : فی «رساله الاجتهاد والتقلید» بعدم الجواز، لأنّ فتوی الحی بوجوب البقاء لا تشمل مسأله البقاء، بل تخصّ سائر المسائل للزوم التناقض علی تقدیر الشمول، وهو کون فتوی المیت حجّه تعیینیه وحجّه تخییریه، وذلک لأن مقتضی فتوی الحَی بوجوب البقاء علی تقلید المیت فی المسأله حجیه قول المیت تعیینیاً، مع أنّ مقتضی فتوی المیت فی المسأله بجواز البقاء حجیّه قوله تخییراً، فلو فرض شمول فتوی الحَی بوجوب البقاء لفتوی المیت بجواز البقاء، فمقتضاه جواز الرجوع من المیت إلی الحیّ، مع أنّ الحَی یفتی بعدم جواز الرجوع، ویعیّن البقاء، وهذا ممّا لا یجتمعان(۱).

أقول: أجاب عنه المحقق المذکور بجوابین:

الأوّل: بما قد أجاب عنه فی اللغویه، حیث سلّم اشکال الشیخ فی فرض توافق فتواهما من حیث البقاء من جهه کونه فی کلّ المسائل أو فی خصوص ما عمل بها، وفی فرضٍ آخر ما لو تخالف، ولکن کان نظر الحیّ أوسع من المیّت، بخلاف عکسه، حیث لا یلزم التناقض لامکان اختصاص التخییر فی الرجوع إلی الحیّ أو المیّت بالنسبه إلی المسائل التی لم یعمل بها، الذی کان هو نظر المیّت فقط فی الجواز دون الحیّ، ففی مسأله واحده لا تجتمع الحجّه التعیینیّه والتخییریه

۱- رساله التقلید: ۷۰.

حتّی یلزم التناقض.

نعم، یصحّ فی مثل المسائل التی قد عمل بها، کانت الحجه تعیینیه بالرجوع إلی الحَی مع التخییریه بالرجوع إلی المیت، فلا تناقض أصلًا، إلّا فی هاتین الصورتین من الاتحاد فی نظرهما والاختلاف مع أوسعیه نظر الحیّ لا مطلقا، کما لا یخفی.

ولکن یرد: بأنه إذا استلزم شمول دلیل حجیّه فتوی الحیّ بوجوب البقاء علی للمیّت ذلک الاشکال، وفرضنا اقتضائه التناقض فی الصورتین، فهو یکفی فی عدم جواز الشمول، لأن النتیجه فی القضایا تابعه للأخصّ من المقدمتین، إذ لا یمکن الذهاب إلی التبعیض بأن یقال بالشمول فی صوره واحده وعدمه فی الصورتین، لأن أمره دائر بین الوجود والعدم، فإذا فرض استلزام الشمول ولو فی بعض موارده التناقض، فینتج عدم جوازه، فیکون کلام الشیخ متیناً جیّداً، بجوابٍ إلاّ أن یجاب بجوابٍ آخر یوجب التخلّص عنه.

ثم أجاب عن الاشکال بجوابٍ ثانٍ بما هو حاصله: بأنه لا مانع من اجتماع الحجّه التعیینیه والتخییریه فی موردٍ واحد، لأن الحجه التعیینیه ثبتت لفتوی المیت ببرکه فتوی الحَی بوجوب البقاء من جهه کونه أعلم مثلاً فیحرم العدول عنه، ونظراً إلی أنّ الموت کمالٌ فلا یوجب سقوط فتواه وأمثال ذلک أوجب فتواه بوجوب البقاء ولا ینافی ذلک کونها حجّه تخییریه بلحاظ أنّ الحجّه قامت علی جواز العدول، وهی فتوی المیت بذلک، فصارت المسأله نظیر ما إذا أفتی غیر الأعلم بوجوب تقلید الأعلم، والأعلم أفتی بجواز تقلید غیر الأعلم، فإنّ فتوی

غیر الأعلم فی نفسها وإنْ لم تکن بحجّهٍ حتّی لو سألناه عن نفسه عن جواز تقلیده لأجاب بعدم الجواز لفتواه بوجوب تقلید الأعلم، إلاّ أنها بعنوان أنّ الحجه قامت علی حجیتها، والأعلم أفتی بجواز الرجوع إلیه، متصفه بالحجیه من غیر أن یکون بین الحکمین أیّ تهافت، لأنهما بعنوانین مختلفین، وهو عن اجتماع عدم الحجیّه بالعنوان الأولی والحجیّه بالعنوان الثانوی.

ونظیر ما إذا ذهب المیت إلی أن خبر الثقه حجّه فی الموضوعات الخارجیه وفی الأحکام الشرعیه، وبنی الحیّ علی حجیه خبر الثقه فی خصوص الأحکام دون الموضوعات، فالخبر الثقه بما أنّه کذلک لا یتّصف بالحجیه لدی الحیّ فی الموضوعات، إلاّ أنه حجّه بواسطه قیام الحجه علی فتوی المیت، وهو قد أفتی بحجیته فی کلا الموردین، فلا محاله قامت الحجّه علی حجیه الخبر فی الموضوعات أیضاً کالأحکام، وهکذا یکون فی المقام، فلا مانع من اجتماع الحجیه التعیینیه والتخییریه بعنوانین مختلفین.

أقول: ولا یخفی ما فیه من الاشکال، لأنّ العامی بعد فوت مقلَّده کان الواجب علیه الرجوع إلی الحیّ، وهو قد أفتی بوجوب الرجوع والبقاء علی تقلید المیّت الذی کان عنده أعلم مثلاً، فلو عمّت هذه الفتوی لمسأله البقاء التی کان للمیّت مثلها لزم الحکم بجواز الرجوع إلی الحیّ فی سائر المسائل دون مسأله البقاء، أو یبقی علی تقلید المیت فیها دونها، لأنه إنْ عمّت فتواه للمیّت بجواز البقاء حتی لمسأله البقاء فی الرجوع إلی الحیّ، لزم منه الدور، لأن فتوی الحَیّ کانت

بوجوب الرجوع إلى الميت والبقاء عليه، فيلزم من شمولها عدمها، فلابدّ أن يرجع إليه فى سائر المسائل. مضافاً إلى أنّه ربما لا يستلزم اجتماع التناقض أصلاً، لأن الحجه التعيينيه بوجوب الرجوع إلى الميّت كانت فى المرتبه والزمان مقدمه على الجواز، ففى هذا الظرف وبعد موت مقلّده كان الواجب عليه الرجوع إلى الحىّ تعيينياً، ثم بعد الرجوع إليه كان الواجب عليه تعينياً الرجوع إلى الميت الأعلم، فبعد الرجوع إلى الميّت - الذى كان ظرفه بعد الرجوع إلى الحىّ - الحاكم والمفتى بجواز الرجوع إلى الحىّ، ففى هذا الظرف لا يكون حكمه إلاّ التخيير فقط دون التعيين، كما أنّ حكمه قبل ذلك مخصوص فى التعيين دون التخيير، فأين الجمع بين المتناقضين؟! إذ من شرايط التناقض وحده الزمان والمكان وغيرهما، وجميعها مفقوده فى المقام.

كما يرد عليه: فى المقيس عليه من التنظير بغير الأعلم الذى يفتى بالرجوع إلى الأعلم، وهو يفتى بجواز الرجوع إلى غير الأعلم، لوضوح أنّه لا يجوز للعامى الرجوع إلى غير الأعلم مع وجود الأعلم حتّى يحكم فى حقّه بوجوب الرجوع إلى الأعلم، بل الحاكم بوجوب رجوعه إلى الأعلم كان عقله لا فتوى غير الأعلم، إذ لم تكن حجّه عليه مع علمه بأنه ليس بأعلم وإنْ فرض أنّه لا يعلم بكونه غير الاعلم، فحينئذٍ يوجب الخروج عن الفرض فى التنظير، كما لا يخفى.

نعم، يصحّ تنظير المقام بمسأله حجيه خبر الثقه من حجيّته بالنظر إلى الموضوعات أيضاً، بواسطه قول الميت دون فتوى الحىّ، ولا محذور فيه، لتفاوت

الزمان والمرتبه فی الرجوعین، کما عرفت توضیحه فی المقام.

هـذا کله مع أنّه هنـا لنـا جواب آخر سـیأتی لاحقـاً إن شـاء اللّه وهو القول بعـدم عمومیه فتوی الحیّ لمسـأله البقـاء، لعـدم تحقق موضوعٍ له فانتظر.

الصوره السـابعه: وهی مـا لو أفـتی الحَیّ بجواز البقـاء، والمیت بوجوبه عکس الصوره السـابقه، فهـل یجوز للمقلـد أن یرجع إلی المیت فی مسأله البقاء حتی یجب علیه البقاء علی المیت فی بقیه المسائل الفرعیه، أو أنّه لیس للمقلّـد لو رجع إلی المیت وجوب البقاء فی سائر المسائل.

رأی المحقّق الخوئی: فقـد فصّـل فی هـذه الصوره وقال: (إنّ الحجیه التخییریه علی فرض فتوی الحیّ: إنْ کان بمعنی التخییر فی المسـأله الأـصولیه، أی الأخـذ بأحـدهما مـن المیـت أو الحی حـتّی یصـیر بعـد الأخـذ حجّه تعیینیه نظیر التخییر فی الأخـذ بـأحد المجتهـدین المتسـاویین، فلازمه حینئـذٍ عـدم جواز العـدول إلی الحیّ فی المقام، لأن المیّت کان مأخوذاً بفتواه حال حیاته، وقد عمـل بهـا، أو قـد تعلّم مسائلها، فصارت فتواه متصـفه بالحجیه التعیینیه، فلا یجوز للمقلّـد بعـد الأخـذ العـدول إلی الحیّ فی سائر المسائل.

وأمّا لو أرید من التخییر فی فتوی الحیّ، التخییر حدوثاً وبقاءً نظیر التخییر الاسـتمراری فی الصلاه بین الأربع والاثنین فی الأماکن الأـربعه، حتّی تصـیر نتیجته جواز الرجوع عن تقلیـد المیت إلی الحیّ، حتّی بعـد الأخـذ بفتواه والعمـل بهـا، حیّـاً کان أو میّتاً، إذ الأخذ بعد الموت لا یکون حاله أزید وأشدّ من الأخذ فی حال

حیاته، مع أنّ الموت قد أوجب سقوط حجیّه فتاواه، فإذا فرضنا جواز الرجوع إلیه بعد موته بواسطه فتوی الحَیّ، فإنّه علی هذا التقدیر لا یوجب الأخذ بفتواه صیرورته حجّه تعیینیه، بل یجوز مع ذلک أن یرجع المقلّد عن المیت إلی الحیّ فی سائر المسائل.

ثم قال: وهذا المعنی هو الصحیح، فلا فرق حینئذٍ بین کون نظر المیت والحی متحدین فیما هو الموضوع للحکم فی مسأله البقاء من حیث العمل والتعلم أو مختلفین) انتهی ملخّص کلامه(۱).

أقول: لا ـ یخفی علی المتأمّل من وجود احتمالٍ ثالث، وهو کون التخییر بحسب فتوی الحَیّ هو الاستمراری بمعنی الثانی بالنسبه إلی ما بعد الموت لا قبله، أی کان الأخذ فیما قبل الموت ساقطاً عن الاعتبار والحجیه بالنسبه إلی ما بعد موته، وإنْ کان الأخذ قبل موته متصفاً بالحجّه التعیینیه، بحیث لم یکن له الرجوع بعد الأخذ إلی غیره جائزاً. فعلی هذا التقدیر لا ینافی کون التخییر بالنسبه إلی الحیّ تخییراً أصولیّاً، أی کون اختیاره بید المکلف یختار أیّهما شاء قبل الأخذ، وبعد الأخذ صارت حجه تعیینیه بخلاف التخییر بین البقاء علی تقلید المیت أو الرجوع إلی الحیّ، حیث یکون تخییراً استمراریاً، فلازمه أیضاً جواز الرجوع والعدول عن المیّت فی سائر المسائل الفرعیه بعد الأخذ والعمل بفتواه، حیّاً کان أو

۱- التنقیح: ج ۱ / ۱۹۰.

میّتاً؛ فالتخییری الاستمراری یجامع مع کلا الاحتمالین، إلاّ أن یستبعد تفاوت حال القول بالتخییر بالنسبه إلی حالتی الموت والحیاه، مع أنّ الأمر لیس کذلک، لوضوح الفرق بینهما، حیث أنّ الأفضل والأحوط فی تقلید المیّت هو الرجوع إلی الحیّ، خصوصاً إذا احتمل وجود المرجّح فی جانب الحیّ دون المیّت کما لا یخفی.

الصوره الثامنه: هی ما لو أفتی الحیّ بجواز البقاء والمیّت بحرمته.

الصوره التاسعه: هی ما لو أفتی الحَیّ بالوجوب والمیّت بالحرمه.

وحیث أنّ بحثهما من ناحیه تحدید الملاک متحدٌ نجمع بینهما فی الکلام، فنقول:

هل یجوز للمقلّد بمقتضی رجوعه إلی الحی القائل بجواز البقاء علی تقلید المیت أو وجوبه، أن یرجع إلی تقلید المیت القائل بحرمه البقاء، حتّی یکون لازم رجوعه هو حرمه البقاء علی تقلیده بالنسبه إلی سائر المسائل، فیجب علیه الرجوع إلی الحَیّ فی بقیه المسائل، أو أنْ یرجع إلی المیّت بقاءً فی سائر المسائل دون مسأله البقاء الذی هو قائلٌ فیه بالحرمه؟

وبعباره أوفی: هل تشمل فتوی الحَیّ بوجوب البقاء أو جوازه حتّی لمسأله حرمه البقاء التی کانت للمیّت، أو تشمل غیر هذه المسأله من سائر المسائل الفرعیه، فیبقی علی فتوی المیت فی سائر المسائل؟

فیه وجهان، الأقوی هو الثانی، کما علیه السیّد فی «العروه» فی المسأله ۲۶ ولم یعلّق علیها أحدٌ من أصحاب التعلیق ممّا یدلّ علی قبولهم له، عدا السیّد الخونساری، والوجه فیه أن یقال: إنّ فتوی المیّت بالموت قد سقطت عن الحجیه

والاعتبار، فلا تصـير حجّه إلاّ بفتوى الحى بجواز البقاء أو وجوبه، المسـتلزم أن تصبح حجّه تخييريّه أو حجه تعينيه، ولا يمكن أن تشـمل فتوى الحى لمسأله حرمه البقاء التى كانت للميّت، لأن شـمولها لها يسـتلزم عدم حجيّتها من شـمولها، لأن مقتضـى العمل بهـذه الفتوى من الميّت هو وجوب العـدول عنه إلى الحىّ، أى أنّ البقـاء على تقليـده غير جـائزٍ وأنّه ليس بحجّه، وما يسـتلزم من فرض وجوده عدمه محال، وهذا الاسـتلزام إنما نشأ من شـمول فتوى الحىّ لهذه المسأله، بخلاف شـمولها لسائر المسائل حيث لا محذور فيها، فيبقى على تقليد الميت فيها وتصير حجّه عليه، هذا أوّلاً.

وثانياً: نقول ببيان أوضح وأوفى إنّ معنى فتوى الحىّ بجواز البقاء معنى عام يشـمل حتّى الوجوب مما يعنى أنّ المقلّد له أن يبقى على تقليـد الميت فى المسائـل الفرعيه، كمـا أن معناهـا عـدم جواز البقاء على تقليـد الميت فى مسأله البقاء، ولا يعقل أن تشـمل فتوى الحَىّ بالجواز كلتا المسألتين، أعنى مسأله البقاء وسائر المسائل، لأنها:

إن شملت مسأله حرمه البقاء، فمعناها عدم جواز البقاء على تقليد الميّت فى بقيه المسائل، إذ الميت أفتى بحرمه البقاء.

وإنْ شـملت بقيه المسائـل الفرعيه، فمعناهـا عـدم جواز البقـاء على تقليـد الميّت فى مسـأله البقـاء، وإلاـّ حرم عليه البقـاء فى بقيه المسائل، فيلزم من شمول كلتا المسألتين التناقض فى المسألتين من جهه الشمول لكلّ واحدٍ منهما،

المستلزم لنفی الأخر، فلابدّ من ترک احداهما إمّا بأن تشمل مسأله حرمه البقاء فقط، أو سائر المسائل.

وثالثاً: بل إنّ فتوی الحَیّ لا یمکن أن تشمل لمسأله البقاء لاستحالته فی نفسه، وذلک لأن احتمال المطابقه للواقع معتبر فی حجیه الحجج، لوضوح أنّ حجیتها لا تُجامع القطع بمخالفتها للواقع، ولا یحتمل أن تکون فتوی المیت بحرمه البقاء مطابقه للواقع، وتکون فتوی الحَیّ بحجیه فتوی المیت شامله لمسأله البقاء، لأن البقاء علی تقلید المیّت: إمّا أن یکون محرّماً فی الواقع أو جائزاً:

فعلی الأول: لا یمکن البقاء علی تقلید المیت فی مسأله البقاء، لأنه أمر محرّم واقعی، وفتوی الحی بجوازه ساقطه عن الحجیه، لمخالفتها للواقع علی الفرض.

وعلی الثانی: تسقط فتوی المیت بحرمه البقاء عن الحجیه، لمخالفتها للواقع.

وإذاً لنا علمٌ تفصیلی بسقوط فتوی المیت بحرمه البقاء عن الحجیه علی کلا التقدیرین، وأنّ فتوی الحَیّ بالجواز غیر شامله لمسأله البقاء، وإذا فرضنا أنّ فتوی الحیّ لم تشمل مسأله البقاء، فلا مانع من أن تشمل البقاء علی تقلید المیت فی سائر المسائل کما هو واضح.

أقول: مضافاً إلی ما عرفت من الأجوبه الثلاثه، فإنّ للمسأله جوابٌ رابع قد وعدنا بطرحه سابقاً، وهو أنه لو مات المجتهد الذی کان یقول بوجوب الرجوع إلی الحَیّ ویُحرّم البقاء علی تقلید المیت، فإن الموت یوجب سقوط فتاویه عن الحجیه، وحینئذٍ لا یخلو حال مقلّده عن احدی الحالتین من الغفله أو التذکر:

فإن كـان غافلاً ـ ورجع إلى فتوى الميت بتوهّم جواز الرجوع إليه، فلا ـ كلام إلاّ ـ فى صحّه أعماله من المطابقه لفتوى من يجب تقليده، وإلاّ فلا.

وأمّا إن كـان متـذكراً بعـدم جواز الرجوع إليه، وكان متحيراً فرجع إلى الحىّ فى هـذه المسأله، وهو كان يقول بوجوب البقاء أو جوازه، فمع تقليـده عنه يجب عليه البقاء فى سائر المسائل لا فى مسأله البقاء على تقليد الميت التى هى مسأله أصوليه، وكان نظر الميت فيها حرمه البقاء، لأنه إذا قلّد الحى فى مسأله البقاء وحكم فى حقّه بالوجوب أو الجواز، فلا يبقى للمقلّد حينئذٍ تحيّر حتّى يحتاج للرجوع إلى الميت فى خصوص مسأله البقاء، والتقليد لا يكون إلاّ للجاهل المتحيّر ولمن لم يأخذ بفتوى مقلّدٍ معيّن.

كمـا لا يجوز للحَىّ الافتاء بالبقاء على تقليـد الميت فى مسأله البقاء، لاعتقاده خطأ فتوى الميت فى هـذه المسأله، بل ولا شك له حتّى يجرى الاستصـحاب فيه، كمـا لا ـ يجوز للمفتى اجراء الاستصـحاب للمقلّـد أيضـاً، لكونه غير شاكٍ فيها، لقيام الأماره لـدى المقلد، وهى فتوى الحىّ كما أشار إلى ذلك سيّدنا الاسـتاذ المحقق الخمينى قدس سـره قال: (بل لا يجرى الاستصحاب بالنسبه إلى المقلّد ولو مع قطع النظر عن فتوى الحىّ، لأن المجتهد فى الشـبهات الحكميه يكون مشخصاً لمجارى الأصول، وأمّا الأحكام المسلّمه أصوليه أو فرعيه، فلا ـ اختصـاص لهـا بالمجتهـد، بل هى مشتركه بين العالم والجاهل، فحينئـذٍ لو رأى خطأ الميت وقيام الدليل على خلافه، فلا محاله يرى عدم جريان الاستصحاب فى حقه، لاختلال

أركانه وهو مشتركٌ بينه وبين جميع المكلفين، وهذا معنى اشتراك العالم والجاهل فى الأحكام، حتّى ولو كانت أصوليه، كما لا يخفى).

أقول: لقد أجاد فيما أفاد، فظهر من جميع ما أشرنا وأشاروا إليه خروج مسأله البقاء عن فتوى الحيّ بجواز البقاء أو وجوبه، واللّه العالم.

* * *

حكم التقليدات المتعاقبه

الفرع الثالث: هو ما لو قلد مجتهداً فمات، فقلّد مجتهداً آخر فمات، ثم قلّد ثالثاً يقول بوجوب البقاء على الميت أو جوازه، فهل يبقى على تقليد الأوّل أو الثانى، أو يتخيّر فى البقاء على أيّهما، أو يفصّل بين أن يكون مذهب الثالث وجوب البقاء فيبقى على تقليد الأول، أو جوازه فعلى تقليد الثانى؟

وجوه وأقوال، ذهب السيّد فى «العروه» فى المسأله ۶۱: (بوجوب الرجوع إلى الثانى والبقاء على تقليده على الأظهر، والأحوط مراعاه الاحتياط) ووافقه فى ذلك كثير من المحشّين عليها، مثل السيد البروجردى والسيد عبدالهادى الشيرازى والسيّد الاصفهانى وآقاجمال الگلپايگانى، خلافاً للمحقق الخمينى من القول بوجوب الرجوع إلى الأول، وأيضاً السيّد الخوئى فيما لو كان الأعلم هو الأوّل من الثانى والثالث وعَلم المقلّد اختلاف فتواهم، وكون فتوى الثانى بوجوب الرجوع إليه وكون فتوى الثالث بوجوب البقاء على الميت، ولكن المحقق

البروجردی صاحب «نخبه الأفکار» ذهب إلی التفصیل، وعلیه فلا بأس أوّلاً أن نـذکر کلامه ودلیله حتّی یتضح المرام والمقصود لسائر الأقوال، فنقول، وعلی اللّه التکلان:

استدلّ علی وجوب الرجوع إلی الأول: (بأنّ مذهب الثالث إذا کان وجوب البقاء، یکون رجوع المقلّد عن الأول إلی الثانی بنظره عن غیر محلّه، تقلیده عنه تقلید غیر صحیحٍ، ولازمه تعیّن البقاء علی تقلید الأول، بخلاف ما إذا کان مذهبه جواز البقاء، فإنه حینئذٍ یکون رجوعه إلی الثانی فی محلّه، ومن التقلید الصحیح، فإذا أراد البقاء علی تقلید المیّت یتعین البقاء علی تقلید الثانی دون الأول، لانقطاع تقلیده برجوعه منه إلی الثانی بتقلیدٍ صحیح، فلا یکون رجوعه إلی الأول حینئذٍ من البقاء علی تقلیده، بل هومن التقلید الابتدائی للمیت.

ویحتمل التخییر فی البقاء علی أیّهما فی هذا الفرض، بل مطلقاً بناء علی القول بعدم انتقاض التقلید الواقع فی زمان سابق بتقلید مجتهدٍ آخر فی زمان لاحق، بالاضافه إلی أثره المبتلی به فی الزمان اللاّحق، فإن مستند الثالث بوجوب البقاء أو جوازه إنّما یکون هو الاستصحاب، لاحتمال بقاء الأحکام المأخوذه من المجتهد السابق ولو واقعاً. وحیث أنّ هذا الاحتمال بنظره بالاضافه إلی الأحکام المأخوذه من کلٍّ منهما علی السویه، بلا ترجیحٍ لأحدهما علی الآخر، یلزمه التخییر فی البقاء علی تقلید أیّهما من الأول أو الثانی. وما ذکرناه من عدم صدق البقاء علی التقلید بالاضافه إلی الأول، لانقطاع تقلیده برجوعه إلی الثانی بتقلیدٍ صحیح، مخدوشٌ باشتراکهما فی هذه الجهه، فإنه کما انقطع تقلید الأول برجوعه

إلى الثانى بتقليدٍ صحيح، كذلك انقطع تقليد الثانى برجوعه إلى المجتهد الحَىّ، فالحكم الظاهرى فى كلّ من التقليدين تبعاً لموضوعه مرتفعٌ قطعاً، فلا يبقى إلّا احتمال بقاء الأحكام المأخوذه من السابق ولو واقعاً وبعد أن كان هذا الاحتمال بالاضافه إلى كلٍّ من الحكمين السابقين على السويّه بلا ترجيحٍ لأحدهما على الآخر، يلزمه اعتقاد الثالث جريان الاستصحاب فى حقّ مقلده بالاضافه إلى كلّ منهما، من غير ترجيحٍ لأحدهما، ولازمه تخيير المقلد فى البقاء على تقليد أيّهما من الأول أو الثانى بلا ترجيحٍ للثانى على الأوّل، ولذا لو سُئل المجتهد الحَىّ عن ذلك ليفتيه بالتخيير فى البقاء على الأول أو الثانى، فاحتمال تعيّن البقاء على تقليد الثانى - كما أفاده السيّد الطباطبائى قدس سره فى عروته - ضعيفٌ على كل تقديرٍ، خصوصاً على مبنى انتقاض التقليد الواقع فى زمان سابق بتقليد مجتهدٍ آخر فى زمان لاحق، على خلافِ فتوى السابق، بالاضافه إلى الآثار المبتلى بها فى الزمان اللّاحق)(۱).

أقول: تحقيق الكلام فى المقام موقوفٌ على تحديد حقيقه فتوى الحَىّ الثالث فى البقاء وأنّها تندرج فى أى واحد من الأحكام من الحرمه أو الوجوب أو الجواز، مع قطع النظر عن وجه فتواه وأنها كانت مستنده إلى ملاك الأعلميه أو من جهه أخرى مثل حرمه العدول، فنقول:

تاره: يفرض فتوى الحَىّ بحرمه البقاء، ففى هذه الصوره لا كلام فى أنه

۱- نخبه الأفكار: ۲۶۷.

یجب علی المقلّد الرجوع إلیه، بلا فرق بین کون الأوّل أعلم أو الثانی أو الثالث، لأن الملاک حینئذٍ لیس إلّا فتوی الحیّ بحرمه البقاء، ولو لأجل أنه یری الموت قاطعاً لجواز التقلید، فلا یجوز لمقلّده البقاء مطلقاً أی لا للأوّل ولا الثانی.

وأخری: یفرض کون فتوی الحیّ وجوب البقاء، ففی هذه الصوره:

تاره: یفرض کون فتوی الثانی أیضاً وجوبه، ولو کان لأجل الأعلمیه، ففی ذلک یتعیّن علی المقلّد بقاءه علی الأوّل علی أیّ تقدیر، إمّا بلا واسطه بأن یشمل فتوی الحَیّ له بلا واسطه فتوی الثانی، أو مع وساطته حیث قد عرفت علی الفرض أنّ فتواه بوجوب البقاء.

وأخری: یفرض کون فتوی الثانی هو حرمه البقاء، فبذلک ینقطع حکم المقلّد عن الأوّل بالموت، ولا یبقی ارتباط بینه وبینه مدّه تقلیده الثانی أصلاً. ففی هذه الصوره تکون شبه تقلیده الأول بفتوی الحیّ بوجوب البقاء للتقلید البدوی الابتدائی قویّه، فلا وجه للقول بتعیین البقاء علی الأوّل، إلّا بناءً علی الانتقاض فی الأعمال السابقه المذکور بحثها فی المسأله ۵۳ من «العروه» بأن یقال: إنّ فتوی الحَیّ بوجوب البقاء یتوجّه إلی الأوّل، وکان علی حسب مذهب الثالث رجوعه إلی الثانی باطلاً، فیکون أعماله باطلاً، ففی الحقیقه یکون تقلیده عن الأول صحیحاً.

هذا وقد أفتی المحقّق الخمینی قدس سره به فی هذه الصوره، وفی غیر هذه الصوره من الصور یکون بطریق أولی، لأنه إذا حکم بهذا الحکم فی هذه الصوره برغم أنّه

منقطع عن الأول كاملاً، ففى صوره قيام الارتباط من خلال ذهاب الثانى إلى وجوب البقاء أو جوازه، يكون الحكم المذكور ثابتاً بطريق أولى، مع أنه صرّح بوجوب البقاء على الأوّل تعيّناً فيما لو افتى الثانى بوجوب الرجوع إليه، تمسكاً منه بقيام الأماره الفعليه على بطلان فتوى الثانى بالرجوع إليه، فيرى أن رجوعه عن الأول كان باطلاً بواسطه فتوى الحىّ التى كانت حجّه فعليه للمقلد.

وثالثه: يفرض كون فتوى الثانى هو جواز البقاء، وعليه أيضاً:

تاره: يفرض كون المقلّد قد اختار فى حال حياه الثانى تقليد الأوّل باجازه الثانى.

وأخرى: أن يكون اختياره فى حال حياته عن الثانى.

وعلى كلّ تقديرٍ:

تاره: يقال إنّ التخيير المستفاد من الجواز يعدّ أصوليّاً ابتدائياً بحيث يسقط التخيير بالأخذ لأحدهما.

وأخرى: يفرض كونه استمرارياً.

فعلى الأخير: لازمه بقاء استمرار التخيير بالرجوع إلى الأوّل ولو بقاءً، لأجل العمل بفتوى الحى الثالث من وجوب البقاء عليه، كما يجوز له الرجوع إلى الثانى عملاً بفتوى الحَىّ القابل للانطباق عليهما.

أمّا على الأوّل: وما لو قلنا يكون التخيير ابتدائياً أصولياً، فلازمه هو البقاء بما قد عَمل بفتواه حال حياه الثانى، فإن كان الأول باقياً بقى على الأوّل، وان كان

الثـانی باقیاً بقی علی الثـانی، بملاحظه فتوی الثـالث بوجوب البقـاء علی مـا هو علیه من تقلیـد المیّت الصادق فعلاً علی کلّ من الأول والثانی.

هـذا کلّه بناء علی عـدم انتقاض الأعمال السابقه بتقلیـد مجتهدٍ آخر یکون فتواه مخالفاً لفتوی سابقه. نعم، علی القول بالانتقاض، فلا سبیل له إلّا البقاء علی تقلید الأول فی جمیع الفروض، کما لا یخفی علی المتأمل العارف بالمبانی والفروض.

أقول: بعـد الوقوف علی حکم الفروض المـذکوره، نسـتطیع أن نقف علی حکم صور أخری کما لو کان فتوی الحیّ جواز البقاء علی تقلیـد المیّت من الأقسـام الثلاثه أو أزیـد فیه، بالنظر إلی البقاء مع اضافه خصوصیّه هنا دون هناک، وهی جواز رجوعه إلی الحیّ فی جمیع الفروض بأنّ لا یبقی علی تقلید المیّت أصلاً.

هذا، وبما أنّ القول بالانتقاض – کما سیأتی بحثه عمّا قریب – مشکلٌ جدّاً من جهه وجود الاختلاف بین الأنظار وکثره القائلین بتعیین الرجوع إلی الثـانی کما عرفت من جهه أخری، یلزمنا اختیار طریق الاحتیاط بعـد فتوی السیّد بالتعیین، بقوله: (الاظهر إلی الثـانی) بضـمیمه قوله: (الأحوط) مع مراعـاه الاحتیـاط بمـا لا یترک فی الأخـذ بأحوط القولین من القول الأول والثانی حتّی فی الصوره الأولی، ومن الفروض فیما إذا کانت فتوی الثالث بوجوب البقاء کفتوی الثانی أیضاً بوجوب البقاء الـذی قـد عرفت عدم استبعاد کون التعیین فیه هو البقاء علی الأوّل، کما لا یخفی.

* * *

حكم الاعمال السابقه بمقتضى التقليد المتأخّر

الفرع الرابع: ويـدور البحث فيه عن أنّه لو قلّد مجتهـداً كـان فتواه مخالفـاً للمجتهـد الحىّ الـذى رجع إليه بعـد موت الأوّل، فهل يوجب ذلك بطلان الأعمال التى قد أتى بها مطابقاً لفتوى الأوّل فى العبادات والفساد فى المعاملات أم لا؟

فيه أقوال نتعرّض للمهمّ منها:

القول الأوّل: رأى السيّد فى «العروه» فى المسأله ۵۳، حيث قال:

(إذا قلّد من يكتفى بـالمرّه مثلاًـ فى التسبيحـات الأربع، واكتفى بها، أو قلّد من يكتفى فى التيمم بضـربه واحـدهٍ، ثُمّ مات ذلك المجتهـد، فقلّد من يقول بوجوب التعـدّد، لا يجب عليه اعاده الأعمال السابقه وكـذا لو أوقع عقداً أو ايقاعاً بتقليد مجتهدٍ يحكم بالصـحّه، ثم مات وقلّد من يقول بالبطلان، يجوز له البناء على الصـحه. نعم فيما سيأتى يجب عليه العمل بمقتضى فتوى المجتهد الثـانى، وأمّـا إذا قلّد من يقول بطهـاره شـىءٍ كالغُسـاله ثم مـات وقلّد من يقول بنجاسـته، فالصّـلوات والأعمال السابقه محكومه بالصـحه، وإنْ كانت مع اسـتعمال ذلك الشـىء، وأمّا نفس ذلك الشـىء إذا كان باقياً، فلا يحكم بعـد ذلك بطهارته، وكـذا فى الحليّه والحرمه، فإذا أفتى المجتهـد الأول بجواز الذبـح بغير الحديـد مثلاً، فذبـح حيواناً كـذلك، فمات المجتهـد وقلّد من يقول بحرمته، فـإنْ بـاعه أو أكله حُكم بصـحّه الـبيع وابـاحه الأكـل، وأمّـا إذا كـان الحيوان المـذبوح موجوداً فلاـ يجوز بيعه ولاـ أكله وهكذا) انتهى كلامه.

بیان مراده: الظاهر من کلامه رحمه الله الحکم بالصحّه فی العبادات والمعاملات بالمعنی الأخص، بل وهکذا فیما ینعدم موضوعه، کما لو وقع بیعٌ وأکل المبیع قبل ذلک فإنّه یحکم بصحه البیع، بخلاف ما لو بقی موضوعه واراد ترتب الآثار علیه مثل بقاء الحیوان المذبوح حیث حکم بعدم الجواز تکلیفاً فی الأکل ووضعاً فی البیع، وهذا الحکم منه رحمه الله أحد الأقوال فی المسأله، ووافقه علیه جماعه من الفقهاء ممّن علقّوا علی کتابه حیث لم یخالفوه فی تعالیقهم علیه مثل السیّد البروجردی والسیّد عبدالهادی الشیرازی والاصطهباناتی، والسیّد جمال الدین الگلپایگانی وغیرهم.

القول الثانی: وهو مذهب ثلّه من الفحول من عدم الإجزاء لو انکشف الخلاف مطلقاً.

القول الثالث: الإجزاء مطلقا.

القول الرابع: التفصیل بین الموضوعات والأحکام بالإجزاء فی الأولی دون الثانیه.

القول الخامس: بالإجزاء لو انکشف بأماره معتبره وعدمه لو انکشف بالقطع الوجدانی.

القول السادس: التفصیل فی الإجزاء ان کانت الأماره حجّه علی نحو السببیه وعدمه علی الطریقیه.

هذه هی الأقوال فی المسأله عند الامامیه، المبتّیه أصولهم علی التخطئه وأنّ المجتهد قد یصیب فی حکمه وقد یُخطی کما هو الشأن فی القطع الطریقی، خلافاً

للعامه من القول بالتصويب حيث لا معنى على قولهم بعدم الإجزاء، لاعتقادهم بأنّ تبدّل رأى المجتهد بالموت أو العدول أو تبدل الفتوى يوجب تبدل الأحكام الواقعيه، فلا يبقى مورد للبحث عن أن الاتيان بالمأمور به بالأمر الظاهرى عن المأمور به بالأمر الواقعى هل يوجب الإجزاء كما لا يخفى.

أقول: تفصيل الكلام فى هذه المسأله يطلب من غير المقام، لكن لا بأس بالاشاره إليه اجمالاً، فنقول: انكشاف الخلاف فى الأحكام الظاهريه:

تاره: يكون بالقطع الوجدانى، أى يحصل المجتهد العلم وجداناً بمخالفه الحكم للواقع، وفى هذه الصوره فإنّ الاجماع قائم على عدم الإجزاء، لعدم تحقّق امتثال فى الحكم الواقعى، فلا معنى للإجزاء حينئذٍ.

وأخرى: يكون الانكشاف بقيام أماره معتبره على الخلاف:

فعلى القول بالسببيّه: الحكم هو الإجزاء، لأن المفروض عليه وجود مصلحهٍ ملزمهٍ للعمل على طبق الأماره يتدارك بها المصلحه الواقعيه، وهذا قول سخيف عندنا فلا وجه للبحث عنه.

وأمّا على الطريقيه: وأنّ الشارع الأقدس لم يؤسّس من عند نفسه أماره، بل قد أمضى ما عليه العقلاء، وهم يعاملون مع الطرق والأمارات معامله العلم من حيث كونه منجّزاً للواقع لدى الاصابه ومعذراً لدى المخالفه، فيأتى حينئذٍ البحث عن الإجزاء وعدمه.

قيل: لمّا كانت القاعده الأوليه عدم الإجزاء عند انكشاف الخلاف، لأن

الصحه والإجزاء ينتزعان عن مطابقه المأتى به للمأمور به، فإذا ظهر الخلاف وعدم المطابقه، فلا معنى للصحه والأجزاء.

لا ـ يقال: إنّ ذلک إنّما هو فيما إذا انکشف الخلاف بالعلم الوجدانی، وأمّا فی المفروض وهو من قيام الأماره على ذلک، فکما يحتمل خطأ الأولى فکذلک يحتمل فی الثانيه، وکذلک فی الاجتهاد بالنظر إلى الاجتهاد الأول والثانی، حيث إنّه لا يعلم قطعاً خطأ الأول حتّى يحکم عليه بعدم الإجزاء بحسب الحکم الأوّلی، وعليه فاحتمال المطابقه فی کليهما سيّان.

لأنا نقول: إن الاجتهاد اللّاحق لا يکشف عن عدم حجيه الاجتهاد السابق فی ظرفه، وإنّما يدلّ على أنّ اجتهاده ساقطٌ عن الحجيه فی ظرف الاجتهاد الثانی مع بقائه على حجيّته فی ظرفه، فالتبدّل فی الحجيّته من التبدّل فی الموضوع، فالبطلان بالنسبه إلى الأعمال السابقه غير وجيه.

وأيضاً نقول: إن قيام الحجه الثانيه وإنْ لم يکن لسانه عدم حجيه السابقه فی ظرفها، إلّا أن مقتضاها ثبوت مدلولها فی الشريعه المقدسه من الابتداء، وعدم اختصاصه بعصرٍ دون عصر، فالعمل المأتی به على طبق الحجّه السابقه باطلٌ بمقتضى الحجه الثانيه، ومعه لابد من اعادته أو قضائه.

واحتمال المخالفه وإنْ کان فيهما سيّان وهما مشترکان، إلّا أنه ملغى فی الحجّه الثانيه بحسب أدله الاعتبار، وغير ملغى فی الحجّه السابقه لسقوطها عن الاعتبار، ومجرّد الاحتمال فی المخالفه يکفی فی الحکم بالاعاده أو القضاء، لأنه

لا مؤمّن من العقاب إلاّ بذلك.

أقول: وبما ذكرنا يندفع ما توهّم استلزام الترجيح بلا مرجّح عند الحكم بعدم الإجزاء مستنداً إلى الحجه الثانيه، لأنّ الحجّه السابقه كانت حجّه فی ظرفها، كما أنّ الحجه الثانيه حجّه فی ظرفها، فلا موجب لتقديم احداهما على الأخرى.

وجه الاندفاع: أنّ الحجّه السابقه قد سقطت عن الحجيه فی ظرف الرجوع إلى الثانيه، بخلاف الثانيه، وهذا هو المرجّح لها على سابقتها، ويتفرّع على تمام ما ذكر كون هذا - أی عدم الأجزاء - بمقتضى القاعده الأوّليه عند العدول من مجتهدٍ إلى آخر، أو عند تبدّل الرأی، فإن كان هنا دليلٌ على اجزاء ما أتى به فنقول به، ويكون دليلاً مخرجاً عن القاعده، وإلاّ فلابدّ من الالتزام بعدم الأجزاء، هذا بناءً مقتضى القاعده الأوليه من البطلان.

ولكن يرد عليه: بأنّ مقتضى الاجتهاد الثانی وإن كان ثبوت مدلوله فی الشريعه المقدسه من الابتداء والأوّل، وعدم اختصاصه بعصرٍ دون عصر، إلاّ أنّه لا يقتضی أنّ نحكم بخطأ ما اجتهده الأوّل من جهه الواقع، وأنّ ما اجتهده الثانی كان هو المصيب، بل غايه حجيه الاجتهاد الثانی ليس إلاّ أنّ وظيفته وما قام به الحجّه عنده ليس إلاّ ما توصّل إليه، وهو أعمّ من كونه مصيباً للواقع، كما أنّه أعمّ من كونه مستلزماً لاثبات خطأ الاجتهاد الأوّل بالنسبه إلى الواقع، لامكان أن يكون الاجتهاد الأوّل غير حجّه ولكن مصيباً للواقع فی نفس الأمر، وهذا المقدار يكفی فی الحكم بالإجزاء، ما لم يقم الدليلٌ على أنّه أخطأ عن الواقع، مثل ما لو حصل له

العلم الوجدانی بالبطلان عن طریق الوصول إلی المعصوم والسؤال عنه، وتلقی الواقع من لسانه الشریف علیه السلام مثلاً، ولعلّ هذا هو السرّ فی ذهاب کثیر من الأعلام إلی الإجزاء فی باب الاجتهاد. بل قد یستفاد من التأمّل فی لسان الحدیث فی بقوله علیه السلام : «فارجعوا إلی رواه أحادیثنا» هو حجیه کلام الرواه فی نفسه، لا ـ نفی الحجیه للراوی الآخر، بل حجیه کلّ منها باقٍ فی ظرف نفسه للا ـ جزاء حتّی بعد انکشاف الخلاف، وإلاّ ـ لکان یقتضی علی الأئمه علیهم السلام الاشاره إلی ذلک فی الجمله، بملا ـ حظه کثره ابتلاء الناس، وکثره وجود الاختلاف بین الأنظار والفتاوی، ومع علمهم علیهم السلام بما کان وما یکون وما هو کائن إلی یوم القیامه، کما لا یخفی علی المتأمّل.

وبالجمله: ظهر ممّا ذکرنا أنّه لا یمکن الجزم بکون مقتضی القاعده الأوّلیه هو البطلان والفساد، لولم ندّع الخلاف من الصحّه والإجزاء کما هو غیر بعید.

ما استدلّ به علی الإجزاء

وکیف کان، علی فرض قبول ما ذکروه من القاعده، فلابدّ من الحکم بعدم الإ ـ جزاء إلاّ ـ أن یقوم الدلیل علی خلافه، والذی استدلّوا علیه من الوجوه للأجزاء أمور نشیر إلیها.

الأوّل: دعوی قیام الاجماع بل الضروره علی الإجزاء، وأنّ الاعمال المأتی بها علی طبق الفتوی السابق صحیحه، والمدّعی لذلک هو المحقّق النائینی قدس سره ، إلاّ أنه قال: (إنّ القدر المتیقن منه هو خصوص العبادات بالنسبه إلی

الاعـاده أو القضاء، وأمّا فی غیرهما فلم یتحقّق، فإذا غَسل ثوبه بالماء مرّه واکتفی بها اعتماداً علی الحجّه، فانکشف له بعـد ذلک خلافه، وجب علیه غسله) حیث یظهر منه عدم تعمیمه حکم الإجزاء لجمیع الموارد.

ولکـن قـد أورد علیـه أوّلاًـ: أنّه اجمـاعٌ منقـول، بـل قـد ادّعی مقرر درسه الشـیخ الکـاظمی رحمه الله إنّه لم یعـثر علی من ادّعی الاجماع غیر شیخنا الاستاذ، وکیف کان فإنّ حجیه الاجماع المنقول محل کلام.

وثانیاً: معارضته مع دعوی الاجماع من العلامه والعمیدی علی عدم الإجزاء.

وثالثا: إنّ تحصـیل الاجماع فی مثل هذه المسأله التی لم یتعرضـها أکثر الأصـحاب مشکلٌ جدّاً، خصوصاً مع ملاحظه وجود مبانٍ مختلفه یعلم أو یحتمل قریباً أن یکون مستندهم وجوه آخر، لا یکاد یستکشف رأی المعصوم علیه السلام .

الدلیل الثانی: دعوی السـیره المتشـرعه علی الإجزاء، بدعوی أنّه لم یعهد فی موارد العدول والتبدّل فی الاجتهاد اعاده أو قضاء ما أتی به طیله حیاته، وحیث لم یردع عنها فی الشریعه، فلا مناص من الالتزام بالإجزاء عند ذلک.

وقد أورد علیها أوّلًا: إنّ ثبوت السـیره علی الإجزاء مشـکل، وغایه ما فی الباب هی عدم الاعاده فی مثل الصلاه، فلعلّه مستندٌ إلی قاعده لا تعاد، لأن التخلف بالنسبه إلی الخمسه المستثناه لعلّه نادر، فتدبّر.

أقول: ولا یخفی ما فی هذا الجواب:

أوّلًا: مدّعی قیام السیره علی الإجزاء لا یدّعیها فی خصوص الصلاه بل

یـدّعها فی مطلق الأعمـال من العبـادات والمعاملاـت بکلا فردیها من المعنی الأخصّ والأعمّ، والسـیره بهـذه الـدعوی ثبوتها غیر بعیده.

کما یظهر منه أنّ جوابه الثانی أیضاً، - لعلّه مستنده إلی قاعده لا تعاد - غیر وجیهٍ، لصیرورته الدلیل حینئذٍ أخصّ من المدّعی.

وثانیـاً: إذا ثبت أصـل السـیره، وثبت أنهـا لم تکن مسـتنده إلی عـدم المبالاـت، فإنّ مجرد ذلک کافٍ فی صـحتها ودعواها وإنْ کانت مسـتندها مختلفه من لا تعاد أو شیءٍ آخر فی غیر هذا المورد، لولم نقل بانحصار السیره فیما حصلت فی زمن المعصومین، کما سنشیر إلیه.

وثانیاً: بأنه علی تقدیر ثبوت السـیره فی مثل زماننا، لا تکاد تفید إلّا إذا أحرز اتصالها بعصر المعصومین علیهم السلام ، ولم یُحرز ذلـک، بل یمکن دعوی عـدمه، وذلک لأنه لو کانت عامه البلوی وأمراً دارجاً عنـدهم، لسألوا عن حکمها ولو فی روایه واحـده، وهـذا ما لم نجـد، فیسـتکشف من ذلک أنّ کثره الابتلاء بها علی تقـدیرها إنّما حـدثت فی الاعصار المتأخره، ولم یکن منها فی عصرهم عین ولا أثر، فالسیره علی تقدیر تحقّقها غیر محرز الاتصال بعصرهم.

قلنـا: الجـواب بعـدم وجود هـذه السـیره فی زمن الأـئمه علیهم السـلام بهـذه الکیفیّه المعموله فی زماننـا، من التقلیـد عن الفقهـاء المجتهـدین بحیث تکون نتیجه وقوع الاختلاـف بین أنظارهم، - برغم أنّ أصل القضـیه فی الجمله کان ثابتاً وجاریاً بین الرواه - متینٌ جدّاً، لکن هذا لولم نقل بحجیّه السیره المتشرعه المولوده من أنظار

الفقهاء فى طول الزمان، حيث لم يعهد من شخصٍ ولم يُشاهد من أحدٍ من تكرار اعاده أعماله بموت مقلّده خصوصاً لمن أدرك العديد منهم وقلّدهم وكانت فتاويهم مختلفه كما هو كذلك غالباً، فيصير هذا دليلًا على أنّ هذا كان أمراً غريباً عن عرف المتشرعه وسيرتهم الفقهاء والمجتهدين، ولو كان مستند عدم فتواهم بالاعاده مختلفاً، وهذا واضح لمن راجع التاريخ والسيره.

وتوهم: أنّ البطلان المتولّد من فقدان ركن من الأركان بمكان من القلّه كما عن المحقّق الخوئى فينحصر النقص بالاجزاء غير الركنيّه التى لا تقتضى البطلان، والنتيجه هى الاجزاء.

ليس على ما ينبغى، لأن الأمر لا ينحصر فى خصوص العبادات حتى يقال بهذه المقاله، لامكان وجوده فى المعاملات بالمعنى الأخص والأعم، والعبادات غير الصلاه التى وردت فيها قاعده لا تعاد، حتّى يشمل الجاهل القاصر، ويحكم بالصحه فى غير الخمسه المستثناه.

الدليل الثالث: دعوى لزوم العُسر والحرج لولم يُحكم بالإجزاء، وهما منفيّان فى الشريعه المقدسه السهله السمحه، لوضوح أنّ اعاده الأعمال من العبادات والمعاملات بكلا مغبيه بواسطه اختلاف فتاوى الفقهاء موجبٌ للعُسر والحرج للمقلدين نوعاً، فيكون منفيّاً شرعاً.

وفيه: إنّ الحَرج والضرر والعسر:

تاره: يلاحظ بحسب حال النوع، وفى مرحله الجعل والانشاء، حيث أنّ من

شأن الشارع أن يلاحظهما حال الجعل والوضع وفى مقام التقنين، كحكم طهاره الحديد، وخيار الشفعه بين الاثنين حيث رأى الشارع أنّ عدمهما مستلزم للحرج أو الضرر نوعاً، ففى مثل ذلك يكون الحكم ثابتاً على الاطلاق، أى لا يدور الحكم مدار الشخص الخارجى، فالحكم البعيد عنهما حكمه لا علّه، وهذا يختلف عن فتوى الفقيه والمجتهد الذى شأنه الافتاء على طبق ما استنطبه لا جعل الحكم على موضوعٍ موسّعٍ أو مضيّق.

وأخرى: ما لوحظ موضوعاً لرفع الحكم، بعد ملاحظه حكومته على سائر الأدله الأوليّه، ومثل ذلك يراد من الحرج والضرر والعسر الشخصى لا النوعى حيث تلاحظ الأحكام بلحاظ الأفراد بالحكم الأوّلى فكذلك تكون الأحكام بحكم ثانوى من الحرج والضرر والعسر، فأىّ موضوع لأىّ شخص كان الحكم بالنسبه له حرجياً أو ضرريّاً يرتفع، وإلاّ فلا.

وإن شئت قلت: إنّ أدله نفى الضرر والحرج ظاهره فى الشخصى منهما لا ـ النوعى، وفى الشخصى لا ـ يكون مطّرداً فى جميع المسائل والأفراد، بل قاصرٌ على مورد تحققها، فلازمه الإجزاء فى كلّ موردٍ يستلزمهما لا مطلقا كما هو المدّعى.

والحاصل: إنّ هذا الدليل على هذا التقدير يكون أخصّ من المدّعى.

الدليل الرابع: أنه لولا الإجزاء لم يبق وثوقٌ بفتوى المجتهد الذى يستند إليه المقلّد عجاله، لأن حكم الامثال فيما يجوز وما لا يجوز واحد.

وفيه ما لا يخفى: لأن ذلك جارٍ فى كثير من موارد الأحكام الظاهريه التى

يحتمل قيام الأماره فى المستقبل على خلافها، مضافاً إلى أنّه مجرّد استبعادٍ لا يُسمع فى قبال الدليل، فلابدّ من التوسل بدليلٍ يُغنينا عن الحكم بالاعاده أو القضاء فى العبادات والمعاملات مطلقاً.

الدليل الخامس: ما استدلّ به بعض مشايخنا المحققين قدس سرهم فى رسالته فى الاجتهاد والتقليد، وفى تعليقته على المكاسب فى مسأله ما إذا اختلف المتعاقدان اجتهاداً أو تقليداً فى شروط الصيغه، وحيث أنّ المحقّق الخوئى قدس سره قد تعرّض لكلامه تفصيلاً فى الجمله، فنحن نقتبس منه على ما فى تقريراته المسمّى ب-«التنقيح» قال: (إنّ الأحكام الوضعيه - الأعم ممّا فى موارد المعاملات بالمعنى الأعمّ والمعاملات بالمعنى الأخصّ - إنّما تتعلق بحسب الغالب على الأجسام والموضوعات الخارجيه، كما مرّ، ومن أنّ الظاهر أن الجسم الخارجى لا معنى لقيام المصلحه به، حتّى يكون الأحكام الوضعيه تابعه للمصالح والمفاسد فى متعلقاتها، فلا مناص من أن تكون تابعةً للمصالح فى جعلها واعتبارها، فإذا أدّت الحجه إلى أنّ المعاطاه مملّكه، أو أن الصيغه الفارسيه كافيه فى العقود، فقد وجدت المصلحه فى جعل الملكيه فى المعاطات أو الزوجيه فى العقد غير العربى، وهكذا. فإذا قامت الحجّه الثانيه على أنّ المعاطاه مفيده للاباحه، أو أن العربيه معتبره فى الصيغه، لم يستكشف بذلك أنّ الملكيه فى المعاطاه أو الزوجيه فى العقد الفارسى غير متطابقين للواقع، وذلك لأن الأحكام الواقعيه لا واقع لها سوى أنفسها. والمفروض أنّها تتحقّق بقيام الحجّه الأوليه، فلا يُستكشف بسببها أنّ جعل الملكيه

فی المعاطاه مثلاً ـ لم یکن علی وفق المصلحه، إذ لولم تکن هناک مصلحه تدعوا إلی جعلها واعتبارها، لم یمکن للشارع أن یعتبرها بوجهٍ.

نعم، یُستکشف بالحجّه الثانیه أنّ المصلحه من لدن قیامها إنّما هی فی جعل الاباحه فی المعاطاه، لا فی جعل الملکیه، أو أنّها فی جعل الزوجیّه فی العقد العربی لا الفارسی، فقیام الحجّه الثانیه علی الخلاف إنّما هو من باب التبدّل فی الموضوع ولیس من باب انکشاف الخلاف فی السابقه باللاحقه، ومع کون الثانیه موجبه للتبدل فی الموضوع، لا مناص من الالتزام بالإجزاء فی الأحکام الوضعیه.

اللّهم إلاّ أن نقول: إنّ الأحکام الوضعیه منتزعه من الأحکام التکلیفه، وغیر مجعوله فی نفسها، کما علیه شیخنا الأنصاری قدس سره ، فإنّ حال الوضیعه حینئذٍ حال التکلیفیه، فیتصوّر فیها انکشاف الخلاف کما کان یتصوّر فی الکیفیه، إلاّ أنّه ممّا لا یسعنا الالتزام به لما ذکرناه فی محلّه.

وأمّا الأحکام التکلیفیه فهی وإنْ کانت تابعهً للمصالح والمفاسد فی متعلقاتها، ویتصوّر فیها کشف الخلاف، إلاّ أن الحجّه الثانیه إنّما یتصف بالحجیّه بعد انسلاح الحجیّه عن السابقه، بموت المجتهد أو بغیره من الأسباب، فالحجّه الثانیه لم تکن بحجّهٍ فی ظرف الحجیّه السابقه، وإنّما حجیتها تحدُث بعد سَلب الحجیّه عن سابقتها، وإذا کان الأمر کذلک استحال أن تکون الحجّه المتأخّره والحادثه موجبهً لانقلاب الأعمال المتقدمه علیها بزمانٍ، وهی الأفعال الصادره علی طبق الحجّه السابقه حتّی بناءً علی الطریقیه.

نعم، هی إنّما تکون مؤثّره بالإضافه إلی الأفعال التی یصدرها المکلف بعد اتّصاف الثانیه بالاعتبار، لأنها لولم تکن مطابقه معها بطلت. أمّا الأعمال الصادره قبل اتّصافها بالحجیّته، فلا یُعقل أن تکون مؤثّره فیها بوجهٍ، لأن حجیّتها حادثه ولیست منها عینٌ ولا أثر فی ظرف صدور الأعمال المتقدمه کما مرّ، بل قد یکون الموضوع للحجّه المتأخره - وهو المجتهد المفتی ببطلان الأعمال المتقدمه - غیر متولّدٍ فی تلک الأزمنه، أو لو کان لم یکن مجتهداً، أو کان ولم یکن بأعلم، ومعه کیف تکون فتواه المتأخّره وجوداً وحجیّهً موجبه لقلب الأعمال السابقه علیها بزمانٍ لتجب اعادتها وقضائها؟! لأنّ الاعاده أو القضاء وإنْ کانا من الأمور المتأخره عن الحجّه الثانیه، إلاّ أنهما من لوازم بطلان الأعمال المتقدمه، ولا یُعقل أن یکون الملاک المؤثّر فی بطلانها - أی الأعمال السابقه - مخالفتها للحجّه المتأخره، إذ قد عرفت عدم امکان تأثیر المتأخّر فی المتقدم، بل الملاک مخالفتها للحجّه السابقه، والمفروض عدمها. وعلیه، لا مناص من الالتزام فی الأحکام التکلیفیه أیضاً بالإجزاء.

ثُمّ إنّ هذا البیان الذی حررناه فی تقریب الإجزاء فی الأحکام التکلیفیه یأتی فی الأحکام الوضعیه بعینه، إلاّ أنها تمتاز عن التکلیفیه بالوجه السابق الذی قرّبناه بما لا مزید علیه، لأنه لا یأتی فی التکلیفیه، وهو ظاهرٌ.

هذه خلاصه ما أفاده قدس سره فی الموضعین بتوضیح منا فی تقریبه)(۱).

فأجاب عنه المحقق الخوئی قدس سره : أمّا الأحکام الوضعیه فإنّها وإن کانت تابعه للمصالح فی جعلها، ولا واقع لها إلّا انفسها کما حقیقه، ولا- یتصوّر فیها انکشاف الخلاف بعد تحققها، إلّا أن الکلام فی أنها هل تحقّقت من الابتداء أم لم یتحقق، وأنّ المعاطاه الصادره فی الزمن المتقدم هل أفاد الملکیه أم لا - حیث أنّ المکلف بعد سقوط الحجّه السابقه عن الحجیّه، واتصاف الثانیه بها، وهی التی تدلّ علی أن المعاطاه مفیده للاباحه - یشکّ فی أنّ الملکیه هل حصلت بالمعاطاه الصادره منه أم لم تحصل؟

والحجّه الثانیه تکشف عن أن الملکیه لم تحصیل من الابتداء، لأنها تُخبر عن أنّ الملکیه بسبب المعاطاه غیر مجعوله فی الشریعه المقدسه، لعدم الفرق فی مدلولها بین الزمان السابق واللاحق، وعلیه فحال الأحکام الوضعیه حال الأحکام التکلیفیه بعینها، ولا تختصّ الأحکام الوضعیه بوجه، هذا.

أقول: ولا- یخفی ما فی جوابه من النقاش، حیث أنّه کیف یجمع بین صدر کلامه من عدم الوجه للکشف عن الخلاف بعد تحقّقها، مع قوله بعده بالشک فی تحقّقها من الابتداء، لأن مرجع الشک فیه لا یکون إلّا للشک فی أنّه هل طابق الواقع، وکان فی الواقع مفیداً للمِلکیه حتّی تفید المعاطاه الصادره فی السابق

۱- التنقیح للغروی: ج ۱ / ۵۴.

الملکیه أم لم تکن کذلک ولم تتحقّق بها؟ ألیس الجمع بینهما نوع تهافتٍ، وعلیه فلا مخلص له:

إمّا بانکار صدر کلامه من عدم کون الأحکام الوضعیه تابعه للمصالح فی الجعل أو التسلیم، وقبول أنّ ما وقع من المعاطاه مفیده للملکیه إلی حین ورود الحجّه الثانیه کما قرّره المحقّق المزبور.

وإمّا یقرّ بأنّ الحجه الثانیه تفید الحکم للوقائع بالنسبه إلی الأزمنه اللّاحقه، أی أنّ المعاطاه التی تصدر منه بعد قبول فتواه وتقلیده فهی لا تفید إلّا الاباحه ولا لسان لها بالنسبه إلی الأعمال السابقه، بأنّ ما وقع من المعاطاه سابقاً مفیده للملکیه أو الاباحه، بل فی الحقیقه ساکته بالنسبه إلیها، کما هو المفروض، وإلّا لما یبقی للبحث فیه مجالٌ کما لا یخفی.

ثم أجاب قدس سره عن کلامه فی الأحکام التکلیفیه بقوله: (فلأنّ المکلف بعد ما سقطت الحجّه السابقه عن حجیتها، واتّصفت الثانیه بالاعتبار، یشکّ فی وجوب اعاده الأعمال التی أتی بها علی طبق الحجّه السابقه أو قضائها، إذ لا علم له بمطابقتها للوقائع، وحیث أنّ الإعاده أو القضاء فی ظرف الحجّه المتأخره عملٌ من أعمال المکلف، وهو لا یدری حکمه، فلا مناص من أن یحرز ذلک باحراز أنّ أعماله السابقه کانت مطابقه للواقع أم لم تکن، وحیث لم یحرز مطابقتها احرازاً وجدانیاً، فلابدّ من أن یُحرزها بالحجّه التعبّدیّه، ولیست الحجّه علیه هی السابقه لسقوطها عن الاعتبار، ولیس له أن یعتمد علیها بعد قیام الحجّه الثانیه، فیتعیّن أن

تکون هی الحجه المتأخره لاعتبارها فی حقّه، وبما أنها تدلّ علی بطلانها، وعدم کونها مطابقه مع الواقع، فتجبُ اعادتها أو قضائها، هذا.

ولکن یرد علی جوابه: بأن الکلام فی أصل وجوب الاعاده أو القضاء، لأن ما یقتضی ذلک:

إن أرید اثباته بالحجّه الثانیه، بأن تدلّ علی وجوب الاعاده أو القضاء، فهو مخالف للفرض وإلاّ لا یبقی للبحث مجال.

وإن أرید اثباته لأجل احراز المطابقه مع الواقع، فهو أیضاً غیر متحقّق، لأن احتمال المخالفه فی کلتا الحجتین مساوٍ من جمیع الجهات إلاّ أن نفرّق بینهما من جهه وظیفته العمل بالحجّه الثانیه لما سیأتی من الأعمال الماضیّه کما هو المفروض، ومعلومٌ أنّ اثبات وجوب الإعاده أو القضاء فرع إثبات أصل البطلان وعدم المطابقه، والحال أنّه غیر ثابت، وعلیه فمجرّد کون الاعاده أو القضاء من الأعمال اللاحقه غیر مؤثّر لما نحن بصدده کما لا یخفی.

وبالجمله: فما ذکره فی آخر کلامه: (وبما أنها - أی الحجه المتأخره - تدلّ علی بطلانها، وعدم کونها مطابقه مع الواقع، فتجب اعادتها أو قضائها) لیس علی ما ینبغی، لما قد عرفت منّا بأن الحجّه المتأخره لیس لسانها ونطاقها عملها بطلان الأعمال السابقه، بل الذی یدلّ علیه لیس إلاّ أنّ ما ادّی إلیه ظنی هو هذا مثل عدد التسبیحات مثلاً، فدلاله ذلک بالملازمه علی بطلان ما أتی بواحده وإنْ کان محتملاً، لکن باللازم الأعمّ، لامکان أن لا یکون مطابقاً، ویکون عمله صحیحاً

لأجل بعض الخصوصيات، كما يحتمل كون ذلك مطابقاً دون ما ادّى إليه الحجه الثانيه، وعليه فاثبات البطلان للأعمال السابقه جزماً غير مقبول فجوابه قدس سره فی كلا الموردين والموضعين ليس بتمام.

مختارنا: نقول بالإجزاء فی كلا الحكمين من الوضعيه والتكليفيه، إلاّ إذا قام دليل آخر على البطلان، ولا فرق فيه بين كون الأحكام الوضعيه مستقله فی الجعل أو تابعه ومنتزعه عن الأحكام التكليفيه، لما قد عرفت أنّ الأعمال السابقه قد تحقّقت من خلال قيام الحجّه على صحتها فی ظرفها، ولم تكن وظيفته فی ذلک الزمان إلاّ امتثال ذلک، كما كان الأمر بعد قيام الحجه الثانيه هو الامتثال على ذلک، بل حتّى لو علم أنه سوف ينتقل إلى مجتهدٍ آخر ويقول بخلاف ذلک، فلابدّ تطبيق عمله بفتوى مجتهده فعلاً، فلو عمل بخلافها يعدّ باطلاً، بل حتّى لو علم غداً أنه غير مُجزٍ لأجل فتوى المجتهد الذی سوف يقلّده غداً وهو يعلم بفتواه قبل أن يقلّده.

وخلاصه الكلام: دعوى البطلان فی الأعمال السابقه جزماً لا تخلو عن تعسّفٍ وتكلّفٍ واللّه العالم.

الدليل السادس على الإجزاء: هو الذی قرّره سيّدنا الحكيم قدس سره فی مستمسكه(۱)، قال: (لأن ما دلّ على جواز العدول أو وجوبه، إنّما دل عليه بالاضافه إلى الوقايع اللاحقه، إذ العمده فيهما الاجماع أو أصاله التعيين فی .

۱- مستمسک العروه: ج۱ / ۸۱.

الحجیه عند الدوران بینه وبین التخییر، وکلاهما لا یثبتان الحجیه بالاضافه إلی الوقائع السابقه، لاهمال الأوّل فیقتصر فیه علی القدر المتیقن، ولا سیّما مع تصریح جماعه من الأعاظم بالرجوع فی الوقایع السابقه إلی فتوی الأوّل، وعدم وجوب التدارک بالاعاده أو القضاء، هذا).

أقول: إنّ ما قاله متینٌ غایته، کما أشرنا إلیه سابقاً، إلاّ أنّ الخصم یدّعی بأن الاعاده والقضاء یعدّان من الأعمال اللاحقه للمکلف، فتدخل تحت حکم الحجّه الثانیه لا الأولی، فشمول الأدله لمثلها قطعی علی الفرض، فلابدّ من تهیه الجواب لذلک، وهو لیس إلاّ ما عرفت من أنّ الاعاده والقضاء فرع اثبات البطلان للسابقه، وهو أوّل الکلام فلا نعیده.

نعم، إن أرید اثبات البطلان بالنسبه إلی الأعمال السابقه بتلک الأدله من الاجماع أو اصاله التعیین، فجوابه هو الذی سبق وأن ذکرناه من أن هذه الأدله ناظره للاحقه دون السابقه، وکیف کان ما ذکره من الدلیل جیدٌ جدّاً.

الدلیل السابع: ما ذکره المحقّق المزبور فی مستمسکه بقوله: لورود استصحاب الأحکام الظاهریه الثابته بمقتضی فتوی الأول فی الوقائع السابقه علی أصاله التعیین، لأنها أصل عقلی لا یجری مع جریان الأصل الشرعی.

وبالجمله: استصحاب الحجیه لفتوی المیت بالاضافه إلی الوقائع السابقه لا یظهر له دافع. نعم، لو کان دلیل حجیه فتوی الحی بعینها دلیلاً لفظیاً، لکن التمسک باطلاقه بالاضافه إلی جمیع الوقایع لاحقه وسابقه، لکنه غیر ظاهرٍ کما عرفت فی

مسأله جواز تقليد الميت، وكذا الحال فى جميع الموارد التى يكون فيها العدول إلى مجتهدٍ مخالفٍ فى الفتوى للمرجع فى الزمان السابق، إذا كان دليله لبّياً لا- يمكن التمسک باطلاقه بالاضافه إلى الوقايع السابقه، فإنّ القدر المتيقن فى حجيّه فتوى اللاّحق لمّا كان خصوص الوقايع اللاّحقه، كان المرجع فى الوقايع السابقه إلى استصحاب الحجيه لفتوى السابق بلا مانعٍ، فإذا عَرَض للمجتهد ما يوجبُ فقده للشرائط، فعدل المقلّد إلى غيره المخالف له فى الفتوى، اقتصر فى العدول على الوقائع اللاحقه لا غير.

نعم، لو كان العدول لأجل أعلميّه المعدول إليه، فوجوب العدول إليه يقتضى تدارک الأعمال السابقه كاللاحقه، لاطلاق دليل حجيته فتوى الأعلم حتّى بناء العقلاء الشامل للأعمال السابقه كاللاّحقه، أمّا فى غير ذلك من موارد العدول فالحكم فيه كما تقدم. وكذلك الحكم لو عَدَل المجتهد عن الفتوى بالطهاره إلى الفتوى بالنجاسه مثلاً، فإنّ المقلّد يجب عليه العمل بالفتوى اللاّحقه فى الوقائع المتجدده اللاّحقه، ولا- يجب عليه التدارک بالاعاده أو القضاء بالاضافه إلى الوقائع السابقه لعين الوجه المتقدم.

اللّهم إلاّ أن يقال: اعتراف المفتى بخطئه فى فتواه الأولى، مانعٌ عن صحه الاعتماد عليها من أوّل الأمر، لأنّ حجيّتها مشروطه بعدم الاعتراف بالخطاء ولو بعد حين، فالفتوى التى يعلم بلحوق الاعتراف بالخطاء فيها ليست موضوعاً لدليل الحجيّه ولا مشموله لعمومه. نعم، لو كان العدول لنسيان المستند من دون اعترافٍ

منه بخطئه، واحتمل صحته، كان استصحاب الحكم الظاهرى الثابت سابقاً فى محلّه، فتأمل جيّداً.

وأمّا حكم المجتهد نفسه بالاضافه إلى أعماله السابقه على العدول إلى خلاف ما أفتى به أوّلاً، فالظاهر وجوب التدارک عليه، لأن الدليل الدّال فى نظره على مضمون الفتوى اللاّحقه، لا فرق فيه بين الوقائع السابقه واللاّحقه، فمقتضى وجوب العمل به لزوم التدارک بالاعاده أو القضاء، ودليل الفتوى الأولى بعد نسيانه أو اعتقاده الخطاء فيه، لا يصلحُ لاثبات صحّه الأعمال السابقه كما هو ظاهرٌ) انتهى محل الحاجه(۱).

أقول: ما أقام رحمه الله من الدليل على استصحاب حجيّه الفتوى الأولى - الذى كان استصحاباً بالحكم الظاهرى المتحقّق بعد عروض الموت للمجتهد، أو ما يوجب فقده للشرائط من الفسق أو الجنون أو النسيان المفرط، الموجب للشک فى أن سقوط حجيّه فتواه كان من أوّل الأمر حتّى يجب عليه تدارک الأعمال السابقه، أو سقوطها من حين الموت، أو غيره من الأمور حتّى لا يجب التدارک تسمكاً بالاستصحاب والمفيد عدم سقوطها إلاّ من حين الموت وغيره فلا يجب التدارک فى غايه الجوده والمتانه، ولكن كان اللاّزم عليه اجراء هذا الحكم فى جميع الموارد، لا التفصيل الذى يظهر منه: .

۱- مستمسک العروه: ج۱ / ۸۲ .

تاره: فی الأعلم حیث حکم بوجوب التدارک عند العدول إلی الأعلم، مستدلاً بأن اطلاق دلیل حجیّته حتّی بناء العقلاء یشمل الأعمال مطلقاً السابقه واللاحقه، فیجب التدارک بالاعاده أو القضاء، مع أنه لابد أن یعلم أنه یفرض تاره صیروره المجتهد الآخر أعلم بعد ما لم یکن کذلک، ودلیل وجوب الرجوع إلیه لیس إلاّ ـ الاجماع أو أصاله التعیین - عند دوران الأمر بین التخییر والتعیین - أو بناء العقلاء وجمیعها أدلّه لبیّه لا لفظیّه، فلا اطلاق له حتّی یتمسک به للأعمال السابقه.

والحاصل: إنه صرّح قبله بأسطر بأنّ الحکم کذلک فی کلّ موردٍ کان الدلیل فیه لبّیاً، فکیف لم یلتزم به فی المقام؟

وأخری: فیما لو کشف وجود أعلم من المجتهد الذی قلّده، ووظیفته کان التقلید من الأعلم، لکنه قصّر فی وظیفته، ثم علم أنّ ما أتی به علی طبق الفتوی السابق کان باطلاً ـ بمقتضی رأی الأعلم، ففی مثل ذلک یجب علیه التدارک مطلقاً، لأنه حینئذٍ یصیر کمن عمل بغیر تقلید، وخالف عمله فتوی من کان یجب علیه تقلیده، فهو لیس نقضاً لما نحن بصدده، لأنه خارج عن الفرض مصداقاً، کما لا یخفی، کما أنّه لم یقصده لظهور کلامه فی القسم الأوّل، کما هو واضح لمن تأمل فیه.

کما یرد علیه: فی حکمه بعدم ثبوت الإجزاء فیمن تبدّل رأیه من الطهاره إلی النجاسه، بعد قبوله الإجزاء أوّلاً مستدلاً بمشروطیّه حجیّه فتواه بما إذا لم تنکشف مخالفته مع الواقع، وأمّا إذا اعترف وجب علی مقلّده التدارک لما مضی من الأعمال إذا خالف مع فتواه المتبدّل إلیها.

يرد عليه أنّه لاـ يخلو عن نقاش لوضوح أن خطأه ليس من جهه تقصيره فى الـدليل حتّى يقال بوجوب التـدارک، بل كان ظهور خطأه من جهه قصوره إمّا لعدم وجدانه الدليل قبل ذلک، أو لعدم تيسّره له، أو عدم وصوله إلى دلالته أولاً ثم بلغه، أو غير ذلک من الأمور التى كانت اتصاف صاحبها بها من العـذر المقبول فى حقّه فحينئـذٍ ليس هـذا المجتهد المتبدّل فتواه إلّا كمجتهدٍ آخر قـد أفتى على خلاف ما أفتاه بعـدم وجوب التـدارک للأعمال السابقه لمقلّـده، فكما لا يجب ذلک على نفسه أيضاً، كذلک فى المقـام، إذ لاـ فرق فى ظهور الملاک بين نفسه وبين مقلـده، إذ كلّ ما يجب عليه يجب فى حق مقلـده. وعليه فالقول بأن الـدليل الـدال على رأيه بمضـمون الفتوى اللاـحقه لاـ فرق فيه بين السابقه واللاحقه، فيجب التـدارک – كما قـد صـرّح به – ليس بتمام، لوضوح أنّ الـدليل القـائم عليه بالفعـل ليس إلّا أنه يقول إنّ ما وصل إليه ظنى وأدّى إليه اجتهادى فعلًا ليس إلّا لزوم التسبيحات ثلاثـاً، دون أن يعلم مطابقته للواقع وعـدمها، كما كان أمره السابق أيضاً كـذلک، فلا وجه للحكم بوجوب اعاده الأعمال السابقه مطلقـاً فى تمـام الفروض التى ذكرهـا، كمـا لا فرق فى عـدم وجوب التـدارک فى تمام الفروض بين العبادات والمعاملات بكلا قسـميه، حتّى فيمـا إذا كان الأثر منه باقياً، فالزوجيه الثابته بعقـدٍ فارسـى لا ينقطع لأجل تفاوت فتوى المجتهـدين، أو تبـدّل فتوى مجتهـدٍ واحـد، وكـذلک اللحم المـذبوح بغير الحديـد لا يحرم أكله من جهه اختلاف الفتوى فى مورد الأمرين المذكورين، بل يجوز أكله وبيعه، ولا اشكال فيه، وإن كان الأحوط هو التدارک، وترک ما كان الأثر منه

باقیاً، خصوصاً فی الأخیر، حیث تکون الشبهه فیه أقوی، لکن الاحتیاط فی کلا الموردین ندبی، وإنْ کان فی الثانی لا ینبغی ترکه، واللّه العالم.

* * *

حکم اختلاف المتبایعان لاختلاف الفتوی

الفرع الخامس: ویدور البحث فیه عن اختلاف البایع والمشتری فی شرایط العقد، لأجل اختلاف رأیهما اجتهاداً أو اختلاف رأی من یقلّده منهما، کما إذا اختلفا فی العقد من جهه اعتبار الماضویه أو العربیه، فأوقع العقد من المرکب منهما، أی بالفارسیه من ناحیه البایع المعتقد بالصحّه اجتهاداً أو تقلیداً، وبالعربیه من المشتری المعتقد اعتبارها کذلک، وحینئذٍ:

۱- هل یحکم بصحّه العقد من کلیهما، کما نُسب ذلک إلی المحقّق الأصفهانی فی «حاشیه المکاسب» کما فی «التنقیح»؟

۲- أو یحکم بالبطلان من ناحیه کلیهما، کما علیه السیّد فی «العروه» فی المسأله ۵۵، حیث قال: (إذا کان البایع مقلداً لمن یقول بصحه المعاطاه مثلاً، أو العقد بالفارسی، والمشتری مثلاً مقلداً لمن یقول بالبطلان، لا یصحّ البیع بالنسبه إلی البایع أیضاً، لأنه متقوّم بطرفین، فاللاّزم أن یکون صحیحاً من الطرفین، وکذا فی کلّ عقدٍ کان مذهب أحد الطرفین بطلانه، ومذهب الآخر صحته)؟

۳- أو یُفصّل بین الطرفین، بأن یقال بالصحه لمن کان معتقداً بها اجتهاداً أو

تقلیداً، والبطلان لمن کان معتقداً به کذلک، کما علیه أکثر المعلّقین علی «العروه»؟

أقول: لا بأس بذکر الأدله التی أقیمت علی هذه الأقوال.

الأول: استدلّ المحقق الاصفهانی قدس سره - علی ما فی «التنقیح» - بأنّ الصحه لا یمکن تحققها إلاّ قائماً بالطرفین، فإذا فرض الصحه فی أحدهما فی الواقع، فلابدّ أن یکون کذلک بالنسبه إلی الآخر، لأن المعاقده والمعاهده أمران قائمان بطرفی المعامله، فإذا صحّحناها فی طرفٍ، دلّ ذلک بالدلاله الالتزامیه علی صحتها فی الطرف الآخر أیضاً.

بل قد أزید علی کلامه توضیحاً: بأن العربیه فی الواقع: إمّا شرط أم لا:

فإن لم یکن شرطاً، فلا وجه للبطلان، فتکون المعامله صحیحه قطعاً.

وإن کان شرطاً، فلا یمکن الحکم بالصحه فی شیء من الطرفین مع فقده، فإذا فرض صحته علی أحدهما، لابدّ أن یکون هذا مع الصحه فی الآخر أیضاً، هذا.

ولکن أورد علیه: بأن هذه الدعوی صحیحه بالنسبه إلی الحکم الواقعی، إذ التلازم موجود فیه قطعاً، لأن المعامله أمر قائم بالطرفین، إذ لا یحصل التملیک إلاّ فی قبال التملّک عن المقابل، وأمّا لزوم هذا التلازم فی الحکم الظاهری غیر ثابت، بل المعلوم امکان وقوعه علی خلاف التلازم، کما هو الأمر کذلک فی کثیر من الموارد، وبل هو غیر عزیزٍ، کما تری مثله فی حکم شیءٍ واحدٍ کان لشخصٍ مشتملاً علی حکمٍ کالطهاره مثلاً، وللآخر حکمٌ آخر کالنجاسه، مثل ماء الغُساله حیث یمکن أن یکون ماء واحد طاهراً لمجتهدٍ أو مقلدٍ عنه، ونجسٌ للآخر ومقلّده،

فهکذا یکون فی باب المعاملات علی القول بالطریقیه فی الأمارات، وفیها الفتوی، فلا مانع أن یکون العقد الفارسی عند شخصٍ مملّکاً ومحقّقاً لعلقه الزوجیه دون عند شخصٍ آخر، فالعاقد المقلّد أو المجتهد علی الأول یعتقد تحقّق العقد والملکیه والزوجیه، ویکون البیع أو النکاح عند البایع والعاقد ثابتاً وصحیحاً، بخلاف المشتری علی حسب مذهبه اجتهاداً أو تقلیداً، فالبایع یجب علیه ترتیب أثر صحه المعامله من خروج المبیع عن ملکه ودخول الثمن فی ملکه، بل یجوز له أخذه من المشتری ولو حیلهً ولا جُناح علیه کما أنّ المشتری یحرم علیه التصرف فی المبیع لکونه ملکاً للبایع، کما یجوز له التصرف فی الثمن، لأنه داخل فی ملکه ولم یخرج عنه، وله منع البایع عنه وإنْ کان هذا قد یؤدّی إلی النزاع والاختلاف بین المتعاملین، فیرجع فیه إلی حکم الحاکم، ویعمل علی طبق الموازین المقرّره فی باب القضاء، وتُحسم ماده النزاع علی حسب القوانین، فالالتزام بالاختلاف من حیث الحکم فی باب المعاملات بالنسبه إلی الحکم الظاهری، ولو کانت قائمه علی الطرفین، ممّا لا یترتّب علیه شیءٌ ولا یلتزم منه محذور.

فمن هنا یُعلم أنّ ما ذکرناه یصحّ علی القول بالطریقیه، وأمّا بناء علی السببیه والموضوعیه فی الأمارات، فیصیر الحکم حینئذٍ فی الظاهری مثل الواقعی من حیث التلازم، لأنه إذا التزمنا بانقلاب الواقع بسبب قیام الأماره علی ما قامت به الأماره من الصحه والفساد، فلا معنی حینئذٍ من الاختلاف بین المتعاقدین، لأن المعامله قائمه بالطرفین حتّی بالنظر إلی قیام الأماره، فلا یمکن الالتزام بالصحه

فی طرفٍ دون آخر، کما لا ـ یمکن الالتزام بالفساد فی واحدٍ دون آخر، بل التلازم فی الطرفین بین الصحّه والفساد لازمٌ، فإذا اختلفت الأماره عند کلّ من المتعاقدین بالصحه والفساد، فیتعارضان ویتساقطان، فالمرجع إلی الأصل الجاری فی باب البیع من أصاله عدم النقل والانتقال، فینتج الفساد، ولا ـ یمکن الرجوع إلی عمومات «وَأَحَلَّ اللّه ُالْبَیْعَ» و «تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ» و «أَوْفُواْ بِالْعُقُودِ» لأن التمسک بها کان من قبیل التمسک بالعام فی الشبهه المصداقیه، لأن أصل تحقق البیع بذلک مشکوک حتّی عند العرف، لأن التقابل فی العقود مسلّمٌ عندهم، فحیث لا ـ یتحقّق التقابل هنا لأجل فساده من ناحیه واحد، فلا یتحقّق البیع حینئذٍ عرفاً، کما لا یخفی.

الثانی: مختار السید الیزدی فی «العروه» بالفساد، فإن حکمه من خلال التعلیل الذی أقامه صحیحٌ علی مبنی السببیّه فی الأمارات، ولکن حیث أن مذهبه قدس سره فی الأمارات علی الطریقیه، وعرفت امکان التفکیک بین الطرفین فی الحکم الظاهری علی الطریقیه، یصبح تعلیله قدس سره علیلاً کما لا یخفی.

ولا ـ فرق فیما ذکرنا من کون تحقّق الاختلاف من ناحیه واحده بالنظر إلی المتعاقدین، وهو کما فی المثال المذکور، أو تحقّقه فی الطرفین کما لو عقد النکاح بالفارسیّه وکان صحیحاً عنده دون عدیله، وعقد الآخر بغیر الماضویه وکان صحیحاً عنده دون الآخر، الذی یری اعتبار الماضویه فی العقد، فالعقد من کلّ واحدٍ من المتعاقدین صحیحٌ من جهه وفاسد من جهه أخری، فالحکم حینئذٍ أیضاً

کـذلک، إلّا أنه حیث کان العقـد فی کلّ منهما فاسـد من جهه، فلا یترتب علی هـذا العقد شـیئاً، لأن العقد علی کلّ تقدیرٍ کان فاسـداً، ویفترق هـذه الصوره مع ما قبلها من حیث الأثر حیث قـد یترتب أثر الصـحه فی ناحیه واحـده من جانبٍ فی السابقه دون اللاحقه کما هو واضح.

* * *

البحث عن محلّ التقلید ومورده

الفرع السادس: ویدور البحث فیه عن محلّ التقلید ومورده، وعلیه فلا بأس بالرجوع إلی کلام السیّد قدس سره فی «العروه» حیث قال فی المسأله ۶۷ من مسائل الاجتهاد والتقلیـد: (محل التقلیـد ومورده هو الأحکام الفرعیه العملیه، فلا یجری فی أصول الدین، وفی مسائل أصول الفقه، ولا فی مبادئ الاستنباط من النحو والصرف ونحوهما، ولا فی الموضوعات المستنبطه العرفیه أو اللغویه، ولاـ فی الموضوعات الصـرفه فلو شک المقلّد فی مائعٍ أنّه خمر أو خلّ مثلًا، وقال المجتهـد إنّه خمرٌ لا یجوز له تقلیـده. نعم من حیث أنه مخبرٌ عـادل یُقبـل قوله، کمـا فی إخبار العامی العادل. وهکـذا وأمّا الموضوعات المسـتنبطه الشـرعیه کالصـلاه والصوم ونحوهما، فیجری التقلید فیها کالأحکام العملیّه).

أقول: إن هذه المسأله مشتمله علی أمور سبعه: فاثنان منها لا اشکال فی جریان التقلید فیهما، خصوصاً فی الأوّل منهما، وهو عباره عن الأحکام الشرعیه

الفرعيه العمليه، والثانى منهما هو الموضوعات المستنبطه الشرعيه.

أمّا الأول: فلأنّ أدله التقليد، وهى حكم العقل بوجوب رجوع الجاهل إلى العالم، لأجل تحصيل المؤمّن عن الظن المحتمل الذى يجب دفعه وهو العقاب وتحصيله، لا ـ يكون إلاّ ـ عن اجتهادٍ أو تقليدٍ أو احتياطٍ لو امكن، فمن كان عاجزاً عن الاجتهاد لأجل كونه عامياً، ولا ـ يستطيع الاحتياط أو لا ـ يريده، فلا سبيل له إلاّ التقليد فى الأحكام الشرعيه الفرعيه العمليه، ولا فرق فيه كون التقليد عباره عن الالتزام فقط، أو العمل مع الالتزام أو غيرهما، وكذا سائر أدلته من الآيات مثل آيه النفر والسؤال والروايات مثل أخبار الارجاع وغيرها، حيث يكون القدر الميقن فيهما هو التقليد فى الأحكام العمليه الشرعيه، وهو واضحٌ لا يحتاج إلى مزيد بيان.

وأمّا الثانى: فهى الموضوعات المستنبطه الشرعيه، مثل الصلاه والصوم والزكاه، وهى على قسمين:

تاره: يكون مفهومها بذاتها وحدودها واضحه لا يحتاج إلى نظر واجتهاد، ولكن كان مفهومها من المخترعات الشرعيه، سواءٌ قلنا فيها بالحقيقه الشرعيه أم لم نقل، ففى هذا القسم قال السيد الحكيم قدس سره فى مستمسكه (لا يحتاج إلى التقليد، لوضوحه لدى العامى كالمجتهد، فلا معنى لحجيّه رأى المجتهد فيه).

وفيه: إنّ كلامه فى الكبرى مقبول، ولكن الاشكال فى صغراه، إذ المخترعات الشرعيه غالباً بحسب النوع يحتاج إلى بيان الحدود والثغور من الشرع الأقدس، ومثل ذلک لا يحصل إلاّ بالنظر والاجتهاد فى شروطه واجزائه وموانعه.

اللّهم إلاّ أن يستفاد من الموضوعات الموجوده فى العرف واللغه، فهو حينئذٍ يدخل فيما يأتى من المباحث.

أخرى: الموضوعات الشرعيه التى يحتاج إلى النظر والاجتهاد مثل أنّ أسامى العبادات أو المعاملات - فى الشرعيه من الأخيره لو كانت - هل هى موضوعه للصحيحه أو الأعم؟ ومثل أنّ الصلاه التى هى عباره عن الأجزاء والشرائط، هل يعتبر فى صحتها عدم محاذاه المرأه للرجل بأقلّ من عشره أذرع، أم لا؟

وبعباره أخرى: هل المحاذاه مع المرأه فى الصلاه فى أقلّ من العشره مانعه لصحتها أم لا؟ فإن جوابه لا يحصل إلاّ بالنظر والاجتهاد، فلا اشكال فى جواز التقليد فيه بأىّ معنى أريد منه فهو واضح لا كلام فيه، ولا يشاهد فيه خلافٌ، بل لو ادّعى الاجماع عليه لكان جديراً، إذ لم يُسمع ولم نشهد الخلاف عن أحدٍ من الفقهاء.

نعم، بعد معلوميه المراد من الموضوعات الشرعيه - سواءٌ بتوسّط المجتهد أو كان مبيّناً وواضحاً خارجاً على فرض التسليم بوجوده - لا يجرى التقليد فى مقام تطبيق الكبريات على الصغريات، والسرّ فى ذلك هو أن تطبق الكبريات على الصغريات خارجٌ عن وظيفه المجتهد، لأنّها أمور حسّيه يكون المجتهد والمقلّد فيها على شرع سواء. بل ربما يكون العامى أعرف من المجتهد فى التطبيقات، خصوصاً فى غير الشرعيّات، كما سيأتى إن شاء اللّه، وهى التى تُسمّى بالموضوعات الصرفه، وداخل فيما لا يجرى فيه التقليد.

كما أن اثنين من السبعه ممّا لا اشكال فى عدم جريان التقليد فيهما، أى لا يجوز

التقلید فیهما: أحدهما فی أصول الدین، والثانی فی الموضوعات الصرفه الخارجیه.

فأمّا الأوّل منهما: فهو علی قسمین:

تاره: لا یجری فیه التقلید بحکم العقل والعقلاء والاجماع.

وأخری: لا یجری فیه التقلید بالاجماع فقط إنْ کان، وإلاّ ربما یجری فیه التقلید علی زعم بعض، کما هو مذکور فی مظانه فی علم الکلام.

وأمّا الثانی: وهو الذی لا یجری فیه قطعاً، مثل وجوب معرفه اللّه ومعرفه أنبیائه ومنهم الخاتم صلی الله علیه و آله ، فإنّ الوجه فی وجوب المعرفه هو حکم العقل بمناط وجوب شکر المنعم، وفی وجوبها فطرهً بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا یحصل بالتقلید لاحتمال الخطاء فی الرأی، فلا یحصل الأمن من الخطر، وعدم تحصیل إلاّ من ما ینافی الشکر، وحجیه الرأی تعبّداً إنّما توجب الأمن من ذلک علی تقدیر المعرفه، فیمتنع أن تثبت بها ولو تعبّداً. هذا کما عن السید الحکیم فی مستمسکه قدس سره (۱).

أقول: الأحسن مما قیل فی توجیه عدم جواز التقلید، هو أن یقال إنّ التقلید هو الاستناد إلی فتوی الغیر فی مقام العمل، ولا ینافی ذلک فیما یعتبر فیه الیقین والاعتقاد کما فی أصول الدین مثل التوحید والنبوه والمعاد، لوضوح أنّه لا عمل فی مثل هذه الأمور حتّی یُستند فیها إلی قول الغیر، کما أنّ الیقین والاعتقاد لا یحصلان من قبول قول الغیر، بل لابدّ من عقد القلب فی هذه الأمور لا مجرد

۱- مستمسک العروه: ج۱ / ۱۰۳.

الاستماع أو قبول قول الغیر، بل لعلّه القدر المتیقن فیما ورد من فی ذمّ التقلید فی الآیات والروایات، مثل قوله تعالی حکایه عن سیره الکفار الذین کانوا یتّبعون ویعتقدون بآبائهم فی عباده الأصنام، ویقولون فی جواب ابلاغ الأنبیاء «إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُّقْتَدُونَ»(۱) فلأجل ذلک - أی لأن الیقین لابدّ أن یکون مستنداً إلی الدلیل والبرهان، ولو بحسب حال الشخص من العامی لا إلی قول الغیر، ومع أنّه لا عمل فیه حتّی یحتاج إلی التقلید - کان هذا القسم ممّا یدل علیه الدلیل والعقل والاجماع علی عدم جواز التقلید فیه.

نعم، هناک کلام آخر وهو أنّه لو فرض حصول الیقین والاعتقاد للشخص عن قول الغیر، فهل یصحّ الاکتفاء بمثل هذا الیقین: أم لابدّ أن یکون مستنداً إلی العلم والبرهان؟

فعن المحقّق الخوئی قدس سره أنه: (وإنْ کان الصحیح جواز الاکتفاء به، إذ المطلوب فی الاعتقادیات هو العلم والیقین، بلا فرقٍ فی ذلک بین أسبابها وطرقها، بل حصول الیقین من قول الغیر یرجع فی الحقیقه إلی الیقین بالبرهان، لأنه یتشکّل عند المکلف حینئذٍ صغری وکبری: هذا ما أخبر به أو اعتقده جماعه، وما أخبر به جماعه فهو حقّ، ونتیجتها أنّ ذلک الأمر حقّ، فیحصل فیه الیقین بإخبارهم) انتهی کلامه.

أقول: وفیه ما لا یخفی، لأن تشکیل هذه المقدمات إنّما ینتج الیقین إذا

۱- سوره الزخرف: الآیه ۲۳.

كانت المقـدمات ممّا تفيـد تلك النتيجه، ومعلومٌ أنّ النتيجه تابعه لأخسّ المتقـدمين، وما قيل فى كبراه (بأنّ ما اخبره جماعه فهو حقّ) مردودٌ:

أوّلًا: بأنه قد أخبر به الفرد وهو المجتهد لا الجماعه.

وثانياً: ليس كلّ خبر أخبره الجماعه يعدّ حقاً وصحيحاً إلّا أن يكون واصلًا إلى حدّ التواتر، فحينئذٍ يتبدّل الأمر إلى أمر آخر.

نعم، إذا قرّرنا بأن المناط فى أصول الـدين هو حصول اليقين للشـخص، بأىّ سـبب كان، فإذا حصل ولو من مقـدمات ناقصه غير مفيده لذلك نوعاً، يجوز له الاكتفاء به، فله وجهٌ، لكن لولم يرد من الشـرع دليلٌ وبيان على تعيين الطريق فى تحصـيل اليقين، مع أنّ الظاهر من الأدله الوارده فى المورد ما يفيد النهى عن التقليد فى أصول الدين، فلا يبعد كون ذلك موجباً لعدم قبول مثل هذا اليقين فى باب أصول الدين، واللّه العالم.

هـذا كلّه فى أصول الـدين مثل معرفه اللّه ومعرفه نبيه ومعرفه المعاد، حيث قـد عرفت أنّ الدليل فيه غير منحصـر فى الاجماع، بل العقل والفطره والآيات والروايات كلّها دال عليه.

وأخرى: وهو الاعتقاد بباقى أصول الدين، مثل الأمور المرتبطه باللّه من الصـفات الثبوتيه والسلبيه وغيرهما، فالدليل عليه فى عدم جواز التقليد فيها هو الاجماع فقط.

أقول: وبقى هنا ثلاثه أمور وهى:

۱- التقليد فى مسائل أصول الدين.

۲- والتقليد فى مبادى الاستنباط.

۳- والتقليد فى الموضوعات غير الصرفه من الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللغويه، وأمّا الموضوعات الصرفه الخارجيه، فهى داخله فيما لا- يجرى فيه التقليد، وهو القسم الثانى، لكونه من قبيل تطبيق الكبريات على الصغريات، وقد عرفت أنّه ليس من وظيفه المجتهد، بل ربما كان العامى فى تشخيص الصغريات أعرف من المجتهد، فإذا أخبر المجتهد عن مايع معينٍ أنه خمر أو عن اصابه النجس له، فبما أنّ إخباره إخبار عن الحسّ لا عن الحدس، فيجوز له الاعتماد عليه لكن لا من باب التقليد، بل من باب اعتبار حجيّه خبر الثقه، ولا- فرق فيه بين كون المخبر مجتهداً أو مقلداً إذا كان عادلاً وثقه، ومن ثمّ وجب قبول خبره على جميع المكلفين، وإنْ لم يكونوا مقلّدين له مثل ساير المجتهدين، وهو واضح لا كلام فيه.

أما الأول: فهو التقليد فى مسائل أصول الفقه:

۱- فقد التزم السيّد وكثير من أصحاب التعليق على «العروه» عدم جواز التقليد فيها كما قد صرّح بذلك السيد الحكيم والخوئى.

۲- خلافاً لبعض آخرين مثل صاحب كتاب «النضيد» حيث اختار جوازه.

استدلّ المانعون: كالشيخ الأعظم إلى الاجماع، وانصراف أدله التقليد عن مثله، لخروجها عن محلّ ابتلاء العامى، وإنْ مال إلى الجواز سيّدنا الحكيم، حيث

قال: (فلو فرض كونها محلاً للابتلاء - ولو بتوسيط النـذر ونحوه - لم يكن مانعٌ من عموم أدله التقليد بها) واستشـهد قدس سـره بما جزم به صاحب «العروه» فى صـدر المسأله السادسه والأربعين بأنه: (يجب على العامى أن يقلـد الأعلم فى مسأله وجوب تقليد الأعلم) وفى المسأله الخامسه عشره (بوجوب رجوع العامى إلى الحىّ الأعلم فى جواز البقاء وعدمه).

أقول: مع أنه لا يـدلّ على أنّه رحمه الله يرى هـذين الأمرين من المسائل الأصوليه، ولعلّه اعتقد كونهما من المسائل الفرعيه، كما هو المستفاد من كلام السيّد المذكور، إذ صرّح بذلك لاحقاً، وعليه فاثبات مختاره بمثله لا يخلو عن تأمل.

كما أنّ الـدليل على عـدم الجريان ليس خصوص عـدم الابتلاء حتّى يجاب بامكانه بواسـطه النـذر ونحوه، أو بعدم الانحصار فى خصوص العـامى، لإمكـان فرض شـخصٍ قـادرٍ على الاسـتنباط فى الأحكـام الفرعيه دون بعض المسائل الأصوليه، كما أشار إليه صـاحب كتـاب «النضـيد» مع أنه لا ـ يخلو عن اشـكال كمـا سـيأتى إن شـاء اللّه. بل الـدليل هو أمر آخر، وهو ما ثبت من أنّ أدله التقليـد ناظره إلى ما يحتاج إلى التقليد فى مقام العمل، ولا عمل فى المسائل الأصوليه، وشـمول أدله التقليد للعمل ولو بالواسـطه يسـتلزم جواز التقليـد فى كلّ ما يحتاج إليه المجتهد من المبادى من النحو والصـرف واللغه والمنطق والرجال والتفسـير، والالتزام بمثل هذا أمر مشكلٌ، لانصراف الأدله عن مثلها، كما اشار إليه الشيخ الأنصارى، ونعم ما قال.

رأى المحقق الخوئى: يظهر من المحقّق الخوئى عدم الجواز، من جهه عدم

امكـان التفكيـك بين حصول الاجتهـاد فى الأحكـام الفرعيه، والاجتهـاد فى المسائل الأصوليه، لأن الأوّل ليس بأهون من الثانى، فإذا صار مجتهـداً فى الأوّل كان مجتهـداً فى الثانى بطريق أولى، فينتـج أنّه إن لم يكن مجتهـداً فى الثانى فلا يجوز تقليده، لعدم كونه مجتهداً فى الأوّل أيضاً.

وفيه: إنّ نزاعه قدس سره صغروى لا كبروى، إذ هو يسلّم الجواز لو كان قابلاً للتفكيك، إلّا انه يفرّق فيه أيضاً بأنه يجوز التقليد فى المسائل الأصوليه، إلّا أنّ هذا الاجتهاد لا يفيد ولا يُنتج، لأنه لا يجوز للغير الرجوع إليه فيما استنبطه كذلك، لأنه فى الحقيقه مقلّد، والنتيجه تابعه لأخسّ المقدمتين، وحيث كان مقلداً فى المسائل الأصوليه فليس هو مجتهدٌ وإنْ كان مجتهداً فى الأحكام الفرعيه.

أقول: هذا، ولكن الكلام كان فى أصل القضيه من الجواز وعدمه، لما قد عرفت أنّ الأدله قاصره عن شموله، لأن التقليد لا يكون إلّا للعمل، وهو ليس إلّا فى المسائل الشرعيه الفرعيه، وما نُسب إلى السيّد من تجويز التقليد فى مسأله البقاء بالرجوع إلى الأعلم، وكونه من مسائل أصول الفقه، هو أوّل الكلام، لأنه ناظر إلى حيث العمل بفتوى الأعلم الذى يرجعه إلى العمل بفتوى الميّت بقاءً، فهذا الارجاع من حيث العمل ولا يعدّ من المسائل الأصوليه، بل هى شبيهه لها، حيث يقول الفقهاء بأن جواز البقاء يكون مثل التخيير فى باب الخبرين المتعارضين، الذى يعدّ مسأله أصوليه، فيكون التخيير ابتدائياً فى قبال الاستمرارى من التخيير، مثل التخيير فى خصال الكفارات، أو فى الأماكن الأربعه المخيّره فى للصلاه

تخييراً شرعياً استمرارياً.

والحاصل من جميع ما ذكرنا: ظهر أنّ الحق مع من يقول بعدم الجريان ولا يجوّز التقليد فی المسائل الأصوليه، لا لأجل عدم كونه مورداً للابتلاء، ولا ـ لأجل عدم امكان التفكيك، وإلّا جاز، بل لأن أدله التقليد من الآيات والروايات لا تشمل بعمومها لمثلها، لأنها ناظره إلی حيث العمل بلا واسطه، ولا عمل فی المسائل الأصوليه.

ودعوی تجويزه حتّی فی العمل مع الواسطه، فيلزم دخول جواز التقليد فی عموم ما كان الأمر فيه كذلك ولو مع الوسائط، ممنوعه والالتزام بذلك مشكلٌ جداً.

أمّا الثانی: ومن تفصيل الكلام فی هذا القسم، يظهر بالتأمل والدقّه عدم جريان التقليد فی القسمين الباقيين من مبادئ الاستنباط، من النحو والصرف، والموضوعات المستنبطه العرفيه واللّغويه، فلا بأس بذكر آراء الأعلام فيهما:

۱- أمّا السيّد فی «العروه» وأكثر أصحاب التعليق عليها لا يجوّزون التقليد فيهما، وقد استدلّ لذلك فی الأولی منهما - كما فی «التنقيح» بأن: (مشروعيه التقليد إنّما تثبت بالسيره والكتاب والسنه، ولا يشمل شیءٌ منها للمقام.

أمّا الكتاب: فلأنّ قوله عزّ مِن قائل: «فَلَوْلاَ نَفَرَ مِنْ كُلِّ فِرْقَهٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَهٌ لِّيَتَفَقَّهُواْ فِی الدِّينِ...» إنّما يدلّ علی مشروعيه التقليد فی الأحكام الشرعيه الراجعه إلی الدين، ومن الظاهر أنّ القاعده الأدبيه أو وثاقه راوٍ وعدمها ليست من الدين بوجهٍ.

وأمّا السنه: فلأنّ المستفاد من الروايات إنّما هو مشروعيه التقليد فيما يرجع إلى الحلال والحرام، أو معالم الدين ونحوها ولا ينطبق شيء من ذلک على القواعد الأدبيه أو الرجاليه، لوضوح عدم كونها من الحلال والحرام، ولا أنها من المعالم كما لا يخفى.

وأمّا السيره العقلائيه: فلأنّها وإنْ جرت على رجوع الجاهل إلى العالم، كما أنّ رجوع المجتهد إلى العالم بتلک القواعد يعدّ أيضاً من رجوع الجاهل إلى العالم، إلّا أنّ ذلک على اطلاقه ليس مورداً للسيره أبداً، لاختصاصها بالمسائل النظريه المحتاجه إلى التدقيق والاستدلال، كما فى علمى الطب والهندسه وغيرهما، وأمّا الأمور الحسيّه التى لا تحتاج إلى الدقه والاستنباط، فلم تقم فيها السيره على رجوع الجاهل إلى العالم، وهذا كموت زيد وولاده ابنه ونحوهما، فإنه إذا علم بها أحدٌ باجتهاده وحدسه لم يكن أيّ مجوز لتقليده، لأنهما أمران حسيّان لا يحتاجان إلى الاستنباط والاجتهاد، ولا سيره على رجوع الجاهل إلى العالم فى مثلهما.

ومبادئ الاستنباط من هذا القبيل، لأن القواعد الأدبيه راجعه إلى اثبات الظهور، وهو من الأمور الحسيه، فإذا بنى اللغوى أو غيره على أنّ اللفظه المعيّنه ظاهره فى معنى كذا بحدسه واجتهاده، لم يجز اتّباعه فيه، لأنه لا دليل على مشروعيه التقليد فى الأمور الحسيّه، ومن هنا قلنا – فى محلّه – إنّ اللغوى لا دليل على حجيته قوله ونظره، وكذلک الحال بالنسبه إلى علم الرجال، لأن العداله

والوثاقه من الأمور المحسوسه والإخبار عنها حدساً لیس بموردٍ للتقلید أبداً)(۱).

۲- وأمّا السید الحکیم قدس سره فإن ظاهر کلامه فی مستمسکه هو التفصیل فیه، حیث قال فی ذیل کلام السیّد الصریح فی عدم جواز التقلید فی مبادئ الاستنباط:

(هذا یتم فی ما یقع فی طریق استنباط الحکم الکلّی، أمّا ما یقع فی طریق تطبیق الحکم الکلی وتشخیص موضوع الامتثال، مثل کثیرٍ من مسائل النحو والصرف المحتاج إلیها فی تصحیح القراءه والذکر والأذان والاقامه، وصیغ العقود والایقاعات، مثل مسائل الإدغام والمدّ والوقف علی ساکن والتحریک فی الدرج وغیر ذلک من المسائل الموقوفه علی نظرٍ لا یتمکّن منه العامی ممّا سیتعرّض له المصنّف فی مبحث القراءه، فلابدّ فیه من التقلید، لعموم أدلته. نعم المسائل التی لا یحتاج إلیها إلاّ فی مقام استنباط الحکم الکلی، لا مجال للتقلید فیها، لخروجها عن محلّ الابتلاء بالنسبه إلی العامی) انتهی کلامه(۲).

۳- أمّا السید المرتضوی صاحب کتاب «النضید»(۳) فقد اختار جریان التقلید فیها أیضاً، وتمسک فی ذلک بقیام السیره بین الفقهاء من الرجوع إلی خبراء کلّ فنٍ من الفنون فی علم اللغه والأدب والرجال، فیرجع الفقیه إلی أهل الأدب ویأخذ معنی اللفظ حسبما فسّروه وبیّنوه من غیر نکیرٍ، وربما لا یطمئن بما فسّروه.

۱- التنقیح: ۱ / ۴۱۱.

۲- مستمسک العروه: ج۱ / ۱۰۴.

۳- النضید: ج۲ / ۴۳۸.

فـإذاً المجتهـد إذا رأى ثُلّه من اللّغـويين يفسّـرون لفظـاً بمعنى، ولـم يكن له حجّه على خلافهم، لم يجز له بنـاء الحكم الشـرعى المعلّق عليه على خلاف آرائهم، إن لم يظن بـآرائهم، ولم يكن معـذوراً فى مخـالفه الأمر إذا اعتـذر بأنى لم أفهم من الأمور ما فهمه العرف واللغه.

وفيه: لا يخفى ما فى كلامه من الاشـكال، لوضوح أنّ مراجعه العلماء إلى أهل اللغه والأدب فى تشـخيص معنى الألفاظ، لا يـدلّ على حجّيه كلامهم فى الأمور الحدسيّه، لا مكان أن يكون وجه الرجوع إليهم لكونهم أعرف بموارد الاسـتعمالات العربيه التى تعدّ من الأمور الحسيه، وكان وجه الرجوع إليهم لأنهم يُخبرون بما استفادوا من تلك الموارد لا من جهه اجتهادهم، مع أنّ جواز التقليد من كلماتهم واجتهادهم موقوف على فرض شـمول أدله التقليد لمثل ذلك، وقد عرفت أنها لا يشـمل لأنها متعلّقه بالعمل ولا عمل فى مثلها، وكفايه ارتباطها بالواسـطه والوسايط أوّل الكلام، فتحصيل الاطلاع بالرجوع وحصول الاطمينان للمجتهد بذلك ولو اجتهاداً من عند نفسه، كما قد يشاهد أنّهم يجتهدون فى معانى الألفاظ من خلال تتّبع آراء أهل اللغه والأدب هو بنفسه أدلّ دليلٍ على عدم اعتمادهم باجتهادهم، كما لا يخفى.

وأمّا الثالث: ويدور البحث فيه عن جواز التقليد فى الموضوعات المستنبطه العرفيه أو اللّغويه وعدمه:

فعن السيّد فى «العروه» نفى الجواز، وعليه كثيرٌ من أصحاب التعليق، خلافاً

لثّله أقوى مثل سيّدنا الخوئى والحكيم وغيرهما من الأعلام مستدلين عليه بأن الكلام فى مثل معنى لفظ (الصعيد) وأنّه التراب الخالص أو مطلق وجه الأرض، (الغناء) هل هو الصوت المشتمل على الترجيع أو مع الاطراب، أو أنّ (الكنز) هل هو مطلق المال المذخور تحت الأرض، أو خصوص الذهب والفضه؟ ونظايرها، فإنّ الشك فيها يرجع إلى الشك فى الأحكام الشرعيه، وأن المرجع فى تشخيص ذلك ليس إلاّ المجتهد، لأن الشك فيه يرجع إلى الشك فى الأحكام المترتّبه على تلك الموضوعات المستنبطه، ولا يمكن ذلك للعامى كما لا يخفى.

بل قد وافق ذلك السيّد الحكيم فى ما لا يكون مفهومه مبيّناً عرفاً، ويحتاج تشخيصه إلى النظر والاجتهاد، لعموم أدله التقليد وشمولها لها.

أقول: إنّ تشخيص هذه الموضوعات فى حدّ نفسها لا يجوز فيه التقليد، حيث يكون المفهوم منه مشتبهاً غير معلوم، وممّا لم يعيّنه الشارع، إذ يكون الفقيه وغيره بالنسبه إلى هذه الأمور على حدّ سواء، فلا تقليد فيه كسائر الموضوعات العرفيّه اللغويّه، إلاّ أنه بلحاظ كونها مأخوذاً فى موضوعات الأحكام، حيث يرجع الشك فيه إلى الشك فى الأحكام، فلا مناص من أن يكون المرجع فيه هو المجتهد، إذ ليس للعوام فيه حظّ ونصيب.

وعليه، ذكره السيّد صحيحٌ فيها فى حدّ نفسها لا بما أنّها وقعت موضوعاً للأحكام الشرعيه، وهو واضح لا خفاء فيه، واللّه العالم.

إلى هنا قد تمّ ما أردنا تحريره من بحث الاجتهاد والتقليد، وما أضفنا إليه

من المباحث المرتبطه بهما، وإنْ كان خارجاً عن مبحثهما على حسب ما أوردهما صاحب «الكفايه» قدس سره ولكن بما أنّ هذه البحوث المضافه تشتمل على مباحث هامّه مفيده ليس فيها تكرارٌ، ولأجل الفرار من التكرار تركنا مبحث الاحتياط لما ورد أكثر مباحثه فى باب الاحتياط والاشتغال، ولم يبق منها شيءٌ يعتدّ بها ممّا لم يبحث فيه حتى نبحثه هنا، فنختم البحث هنا.

* * *

والحمـد للّه أوّلاً ـ وآخراً وظـاهراً وباطناً، كتبه بيمناه الـداثره الراجى رحمه ربّه الواسـعه، والمتمسّك بولايه أمير المؤمنين، والأئمه الطاهرين صـلوات اللّه عليه وعليهم أجمعين، وعلى جدّهم محمّدٍ المصـطفى سـيّد الأولين والآخرين أجمعين، السـيّد محمد على ابن آيه اللّه السـيّد سـجّاد العلوى الحسـينى الاسترآبادى الكُرگانِى طاب ثراه، عاملهما اللّه بلطفه الجلّى والخفىّ. وكان الفراغ منه فى حرم أئمـه أهـل الـبيت وعُشّ آل محمّـد، قم المقـدسه المحميّه صانهـا اللّه عن الحـوادث والآفـات المـترقبه فى آخر الزمـان، ورجائى من فضل اللّه وعنايه وليّه الأعظم صاحب العصـر والزمان عجّل اللّه تعالى فرجه الشريف وروحى وأرواح العالمين لتراب مقدمه الفداء، أن يتقبّل هذه البضاعه المزجاه بقبولٍ حسن، وأن يجعله فى صـحيفه أعمالى، وذخراً ليوم فقرى وفاقتى وأن يوصل ثوابه إلى روح والـدى. والمرجوّ من اخوانـنـا الفضـلاء والمجتهـدين، وكلّ من يسـتفيد من هـذا الكتاب أن لا ينسانى من دعواته. وكان الفراغ من كتابه هذه الأوراق يوم الأثنين، الثالث من شـهر ربيع الثانى، من سـنه ألف وأربعمائه واثنين وعشـرين من الهجره النبـويّه عليـه وعلى عـترته الطيّبين آلاف التحيه والثنـاء، وحشـرنا اللّه وجميـع المـؤمنين معهم فى دار النعيم، وجعلنـا وايّاهم من أصحاب اليمين، بحقّ محمدٍ وآله الطاهرين، آمين رب العالمين.

* * *

فهرس الموضوعات

تعریف مرکز

بسم الله الرحمن الرحیم
هَلْ يَسْتَوِى الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ
الزمر: ۹

المقدمة:
تأسّس مرکز القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان بإشراف آیة الله الحاج السید حسن فقیه الإمامی عام ۱۴۲۶ الهجری فی المجالات الدینیة والثقافیة والعلمیة معتمداً علی النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائیین والمثقفین فی الجامعات والحوزات العلمیة.

إجراءات المؤسسة:
نظراً لقلة المراکز القائمة بتوفیر المصادر فی العلوم الإسلامیة وتبعثرها فی أنحاء البلاد وصعوبة الحصول علی مصادرها أحیاناً، تهدف مؤسسة القائمیة للدراسات الکمبیوتریة فی أصفهان إلی التوفیر الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلی الباحثین فی العلوم الإسلامیة وتقدم المؤسسة مجاناً مجموعة الکترونیة من الکتب والمقالات العلمیة والدراسات المفیدة وهی منظمة فی برامج إلکترونیة وجاهزة فی مختلف اللغات عرضاً للباحثین والمثقفین والراغبین فیها.
وتحاول المؤسسة تقدیم الخدمة معتمدة علی النظرة العلمیة البحتة البعیدة من التعصبات الشخصیة والاجتماعیة والسیاسیة والقومیة وعلی أساس خطة تنوی تنظیم الأعمال والمنشورات الصادرة من جمیع مراکز الشیعة.

الأهداف:
نشر الثقافة الإسلامیة وتعالیم القرآن وآل بیت النبیّ علیهم السلام
تحفیز الناس خصوصا الشباب علی دراسة أدقّ فی المسائل الدینیة
تنزیل البرامج المفیدة فی الهواتف والحاسوبات واللابتوب
الخدمة للباحثین والمحققین فی الحوازت العلمیة والجامعات
توسیع عام لفکرة المطالعة
تهمید الأرضیة لتحریض المنشورات والکتّاب علی تقدیم آثارهم لتنظیمها فی ملفات الکترونیة

السیاسات:
مراعاة القوانین والعمل حسب المعاییر القانونیة
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراکز المرتبطة
الاجتنباب عن الروتینیة وتکرار المحاولات السابقة
العرض العلمی البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ فى نشر المعلومات

من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات فى مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما فى الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمية الانترنتى بعنوان : www.ghaemiyeh.com

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ((sms

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

١.JAVA

٢.ANDROID

٣.EPUB

٤.CHM

٥.PDF

٦.HTML

٧.CHM

٨.GHB

إعداد ۴ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمية ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

١.ANDROID

٢.IOS

٣.WINDOWS PHONE

۴.WINDOWS

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقـدم بكلمـة الشـكر والتقـدير إلى مكاتب مراجع التقليـد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسـسات، الكتّاب وكل من قدّم لنا المساعدة فى تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.
عنوان المكتب المركزى
أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اى، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلى، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : www.ghbook.ir
البريد الالكترونى : Info@ghbook.ir
هاتف المكتب المركزى ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥
هاتف المكتب فى طهران ٨٨٣١٨٧٢٢ ـ ٠٢١
قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.


مركز القائمية اصفهان للبحوث والتحريات الكمبيوترية
للحصول على المكتبات الخاصه الاخرى
ارجعوا الى عنوان المـركز من فضلـكم
www.Ghaemiyeh.com
www.Ghaemiyeh.net
www.Ghaemiyeh.org
www.Ghaemiyeh.ir
و للايصاءِ من فضلكم
٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٠٩